UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

RELIGION ET RÉALITÉ

THÈSE

présentée à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg
et soutenue le 10 juillet 1922 pour obtenir le grade de Licencié
en Théologie

par

CHARLES HAUTER

STRASBOURG
IMPRIMERIE ALSACIENNE
1922

RELIGION ET RÉALITÉ

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548028_0015

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

RELIGION ET RÉALITÉ

THÈSE

présentée à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg
et soutenue le 10 juillet 1922 pour obtenir le grade de Licencié
en Théologie

par

CHARLES HAUTER

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

STRASBOURG
IMPRIMERIE ALSACIENNE
1922

Faculté de Théologie protestante

M. *Ehrhardt,* Président de la Soutenance

MM. *Ehrhardt*
Causse
Ménégoz
} Examinateurs

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver
les opinions particulières du candidat

N° 4

Table des matières

	Pages
Introduction	1
La Réalité	12
La Religion	61
Religion et Réalité	112
Conclusion	137

INTRODUCTION

Il serait inexact de dire que la crise dans laquelle se débat notre civilisation est un fait exceptionnel, la crise de chaque civilisation est permanente.

Toute civilisation obéit à une loi mystérieuse. Sortie d'origines obscures, elle évolue vers une période classique, puis elle détruit sa propre œuvre. L'histoire ne connaît que des civilisations d'une durée limitée. Que les formes nouvelles se soient servies d'éléments de la vie antérieure, peu importe. Elles ne l'ont pas ressuscitée. Charlemagne a cherché en Italie des statues antiques pour embellir sa résidence, mais l'antiquité est restée morte.

Pour comprendre le sort tragique d'une civilisation, constatons qu'elle ne s'est établie que par un acte de violence. Une civilisation naît à la suite de la découverte d'une vérité ou d'un ensemble d'idées homogènes qui jaillissent dans l'esprit d'un seul ou de plusieurs individus[1]). A un moment donné, cette vérité est saisie le plus nettement, son influence s'étend alors sur tous les domaines.

Cette vérité pourrait être pour la collectivité humaine, au sein de laquelle elle a vu le jour, la plus grande bénédic-

[1]) Il est facile d'énumérer les quelques hommes qui ont brisé la domination exclusive de la pensée religieuse qui caractérisait la civilisation du moyen âge.

tion. Toutefois, la prépondérance d'une seule vérité ne laisse pas d'être désastreuse. Son succès a pour conséquence d'empêcher l'épanouissement d'autres vérités qui, au moment où elles se manifestent, ne peuvent s'assimiler à celle qui est déjà établie. Cependant la vie secrète de l'humanité ne se lasse pas de faire éclore des idées toujours nouvelles.

La vie entière étant organisée autour d'une seule vérité, la civilisation ressemble au tyran qui réalise sa domination en supprimant des compétiteurs ayant les mêmes droits. Et, tel un despote que sa propre victoire isole et prive, avec toute sa race, des forces qui émanent de la communauté humaine, une vérité, qu'isole son propre triomphe, se condamne à une irrémédiable déchéance. Une loi implacable régit les idées et les hommes: celui qui se sépare du tout, dont il n'est qu'une partie, cessera d'exister, comme meurt un membre détaché d'un corps vivant.

Ce désaccord est-il entre les idées mêmes, une idée ne pouvant vivre qu'aux dépens d'une autre? Ou n'est-il dû qu'à l'imperfection humaine de ceux qui les pensent et qui ne réussissent pas à établir entre elles l'harmonie? La lutte pour l'existence se prolonge-t-elle jusque dans la vie de l'esprit? Ou sont-ce nos passions qui ont troublé la paix?

La lutte des idées entre elles semble prouver qu'aucun des deux partis ne possède la vérité entière. En se complétant réciproquement, elles devraient former un ensemble harmonieux. Ce serait l'état idéal. L'humanité, lorsqu'elle sera arrivée au but de son effort, c'est-à-dire à la possession de la vérité, ne connaîtra plus le combat. Bien qu'elles soient d'un autre monde, les idées sont encore troublées par les inquiétudes qui agitent nos âmes humaines. C'est pour cela qu'elles se heurtent et se suppriment. L'égoïsme est entré dans leur vie. Chacune veut être seule à dominer,

et en même temps elle s'expose aux assauts toujours plus violents de celles qu'elle a supplantées.

C'est un double conflit qui menace continuellement chaque civilisation. Les idées refoulées ne cessent pas de revendiquer leur droit; d'autre part, la barbarie, qui n'est jamais entièrement supprimée, tâche de rétablir son ancien empire. Ce sont les raisons pour lesquelles la crise de chaque civilisation est permanente.

Cette crise peut avoir plusieurs issues différentes. Le moment même où la victoire d'une idée semble définitive, marque, en vérité, la fin d'une civilisation. Aucun adversaire ne relève plus la tête. Il en résulte une stagnation générale. Il y a peu d'années encore, la civilisation chinoise présentait cet aspect.

L'antiquité aurait eu le même sort, si les influences de l'Orient, parmi lesquelles le Christianisme a été la plus puissante, n'étaient intervenues. Par leur action, un nouveau monde s'est formé, dans lequel se trouvaient confondus les éléments de la vie antique. Groupés autour d'un centre nouveau, ils ont passé à la postérité. L'Eglise chrétienne a succédé à l'Etat romain. Voilà une autre issue de la crise.

Mais la religion, au lieu de compléter l'œuvre de la pensée intellectuelle, résultat le plus sublime de la civilisation antérieure, tentait de l'asservir. Humble à ses origines, elle s'est enorgueillie, et elle a exercé une domination très dure.

Aujourd'hui on la considère souvent comme l'ennemie jurée de la liberté et de la pensée. Elle a dû céder le rôle prépondérant à celle qu'elle traitait autrefois de servante. C'est là son châtiment.

Mais la religion est restée trop puissante pour que la victoire de la science ait pu être complète. Un pareil triomphe ne serait pas d'ailleurs dans l'intérêt de la science.

Car c'est elle qui, ensemble avec la religion, tient en mouvement la vie de notre continent. L'absence de l'une entraînerait la domination exclusive de l'autre et, par cela, la fin de l'évolution. Ce qui caractérise précisément notre civilisation, c'est qu'elle se compose de deux éléments d'origine différente qui sont entre eux dans une tension perpétuelle. Etablir l'équilibre, voilà le sens de l'effort intellectuel de la philosophie européenne, en tant qu'elle aspire à être une conception du monde. En travaillant à ce problème, la pensée reste vivante et s'enrichit continuellement, d'autre part la religion, tout en se dégageant des formules périmées, devient plus pure et plus sublime.

Parler du rapport entre la science et la religion, c'est parler du problème le plus troublant qui puisse occuper les penseurs de notre temps.

* * *

Les civilisations se distinguent l'une de l'autre par l'idée qu'elles se forment de la réalité. C'est ainsi que, aux époques religieuses, l'existence de Dieu n'est mise en doute par personne, sauf par quelques esprits exceptionnels qui ne représentent nullement leur époque. En revanche, l'athéisme n'a rien d'extraordinaire pour les derniers siècles. C'est que la science, après avoir, en partie, supplanté sa rivale, décide à son tour de la réalité. Or, la croyance en Dieu s'est formée à une époque et dans un milieu où la pensée intellectuelle ne jouait pas encore un rôle décisif.

Nous sommes aujourd'hui en face de deux puissances qui toutes deux prétendent saisir une réalité.

Le problème que nous avons énoncé se précise. Il s'agit du rapport entre deux réalités. Nous avons à confronter la réalité religieuse et la réalité scientifique.

Ce problème n'est pas un problème nouveau. Depuis

que la pensée scientifique s'est établie à côté de la religion, on tâche de trouver un résultat donnant satisfaction et au besoin intellectuel et au sentiment religieux. Car les deux ne cessent pas de manifester leur vitalité d'une manière impérieuse. En essayant de supprimer alternativement l'un ou l'autre, on n'a fait qu'accroître leur force. Etablir l'accord entre la religion et la pensée, c'est établir l'harmonie au sein de la conscience moderne.

Quoi d'étonnant que tant de chercheurs aient tenté la solution de ce problème. S'ils avaient réussi, ils seraient, en vérité, nos bienfaiteurs. Ils nous auraient épargné des discussions stériles et auraient libéré nos forces pour l'action bonne.

Au moyen âge, la Somme de St-Thomas d'Aquin a pu donner, pour quelques générations du moins, l'impression d'une solution définitive. Les temps modernes, moins heureux, ne connaissent pas d'œuvre semblable et qui se soit à tel point imposée aux esprits. Parmi les remarquables travaux qui ont été entrepris par des théologiens et des philosophes, les uns ne satisfont pas aux exigences de la pensée scientifique, la véritable nature de la religion échappe aux autres.

Il est vrai que la théologie, au cours du dernier siècle, paraît être parvenue à des résultats considérables en partie grâce au travail des écoles allemandes dont l'influence a été vraiment très étendue[1]). Mais il s'agit là de la partie

[1]) Pour s'en rendre compte, il suffit d'ouvrir n'importe quel ouvrage concernant la science religieuse, en particulier le Christianisme et le Judaïsme. Voir, par exemple, le livre récemment paru de M. Guignebert, La vie cachée de Jésus, Paris, 1921. Cette publication méritoire, dans l'avertissement de laquelle l'auteur se dit indépendant de toute préoccupation « théologique » et « confessionnelle », se base, en réalité, presque exclusivement sur des résultats

historique des disciplines, et l'on se demande si elle peut encore se réclamer du vénérable nom de « théologie », ou si elle ne devrait pas plutôt porter le nom de sciences religieuses. Quant à la théologie proprement dite, elle est renfermée dans la discipline de la dogmatique. Et, chose curieuse, tandis que les théologiens, qui font l'histoire, jouissent d'un grand renom, le travail du dogmaticien se fait, pour ainsi dire, en secret. Son influence sur la pensée contemporaine est presque nulle. Dans les discussions philosophiques, les noms des plus célèbres spécialistes de cette branche ne sont guère mentionnés. A lire le livre si suggestif de Parodi sur la philosophie contemporaine, nous rencontrons seulement dans trois petites annotations, au bas de la page[1]), le nom de l'illustre théologien qu'était Auguste Sabatier, dont l'ouvrage principal a cependant eu 7 éditions[2]).

Il en est de même pour les penseurs non-théologiens qui consacrent une partie de leur temps aux problèmes de la religion. Ils n'ont guère agi sur l'esprit moderne. Renouvier aurait pu émettre sur la religion des pages encore plus remarquables, si on ne connaissait pas avant tout ses autres travaux, on ne parlerait pas de lui. Quand même le livre de Alfred Loisy sur la religion[3]) n'aurait pas été, dès son apparition, un livre périmé, on ne le citerait guère.

---

de la théologie protestante. L'auteur aurait pu rendre cette justice « au point de vue strictement critique » qui y est appliqué, en relevant le fait qu'il existe, à l'heure actuelle, à côté d'une théologie, liée par le dogme traditionnel, une science théologique indépendante.

[1]) D. Parodi : La philosophie contemporaine en France, Paris, 1919, pp. 306, 309, 372.

[2]) Cet ouvrage intitulé « Esquisse d'une philosophie de la religion » est en vérité une dogmatique protestante moderne, il n'est d'ailleurs pas la meilleure.

[3]) Alfred Loisy : La Religion, Paris, 1917. Cf. sur la publication

Cet état de choses n'est pas dû au seul manque de sympathie, il a des raisons profondes!

C'est d'abord le caractère spécial de la philosophie qui est autre chose que le travail scientifique proprement dit, et qui pour cela ne trouve pas toujours grâce aux yeux des représentants de la science dite exacte. La philosophie ne se contente pas de procéder par étapes vers un but infiniment lointain, mais elle veut atteindre, d'un seul élan, la compréhension du monde tout entier et découvrir la clef des énigmes. Cela la rend nécessairement un peu suspecte aux hommes qui sont habitués à marcher à pas comptés.

On a voulu réduire la philosophie à l'étude de certains problèmes spéciaux. Et, en effet, les philosophes n'ont plus été que des psychologues, des théoriciens de la connaissance, des historiens exposant les grandes idées du passé; et souvent, ils sont restés détachés de toute préoccupation métaphysique. Au reste, cette tendance n'a pas duré, elle aurait détruit la philosophie même.

C'est justement ce qui distingue la philosophie des sciences. Tandis que les sciences s'élèvent aux notions générales en partant des faits, la philosophie, par contre, ne saurait résoudre aucune question de détail, si elle ne possède pas préalablement une notion générale de la réalité[1]). Comment traiter, par ex., du problème de la liberté, si l'on n'a pas une idée bien arrêtée de l'univers?

Le dédain de beaucoup de savants ne peut que se renforcer devant une dogmatique qui apparaît au profane comme un ensemble de fantaisies. Et plus d'un dogmati-

---

de Loisy la courte observation de Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen, Leipzig, 1921, page 283.

[1]) Voir Georg Simmel: Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig, 1911, pp. 8 sqq.

cien actuel, ne voyant que la différence entre la science et la religion, ne se donne pas trop de peine pour éviter cette apparence. Après quelques chapitres introductifs, discutant, en général, du rapport entre la religion et la science, pour aboutir — trop vite — à une notion de la religion, il aborde son sujet sans se soucier davantage de ce qui se passe en ce monde[1]).

Mais les raisons indiquées ne suffisent pas pour expliquer la situation, il doit y avoir dans la pensée religieuse un élément étranger aux préoccupations des milieux intellectuels et au principe de la pensée scientifique. Nous aurons à rechercher cet élément.

* * *

Nous ne traitons donc pas d'un sujet relevant de la dogmatique. Notre problème fait partie de la philosophie de la religion. Nous ne recourrons qu'aux moyens dont dispose la philosophie. Nos résultats montreront l'avantage et le désavantage d'une pareille entreprise.

Ces résultats ne peuvent être que provisoires. La pensée n'obtient pas de solution définitive. La philosophie de la religion est, par conséquent, incapable d'engendrer une conviction religieuse. La philosophie constate et explique une certaine catégorie de faits, mais elle ne les crée pas. Et avoir une conviction, c'est avoir découvert un fait.

Il est vrai qu'elle est souvent fausse. Cela tient alors à l'interprétation erronée de telle ou telle donnée. Quant à la religion, la présence du sentiment religieux est incontestable, mais beaucoup le considèrent uniquement comme

---

[1]) Voir les observations souvent un peu désobligeantes dans la forme, mais non tout à fait inexactes dans le fond qui se trouvent ça et là chez E. Trœltsch : Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen, 1912.

un fait psychologique sans aucune importance pour la connaissance d'une réalité transcendante.

On conviendra que, les philosophes seraient-ils unanimes à admettre ce résultat négatif, aucun homme ayant une foi vivante ne saurait en être le moins du monde ébranlé. D'ailleurs, la religion qui est née sans l'aide de la pensée se maintiendra aussi sans son secours par les mêmes forces qui l'ont produite dans la conscience humaine[1]). Convaincu d'avoir fait une découverte, le croyant ne se sent nullement gêné par les réflexions critiques de ceux qui selon lui n'ont jamais éprouvé la puissance de la foi. Le croyant, s'il trouvait dans la réalité des éléments contraires à sa foi, ne renoncerait pas plus à cette foi que le savant n'a renoncé au principe de Meyer lorsque la découverte du radium semblait prouver son inexactitude.

La philosophie de la religion doit donc reconnaître qu'elle ne peut ni créer ni détruire aucune foi religieuse. Son rôle est plus modeste.

* * *

Dans toute discussion d'un problème religieux, il ne faut pas perdre de vue un fait capital. Aucune religion, d'une certaine importance, ne date de l'époque moderne. Nous avons reçu nos croyances des ancêtres lointains sans que les éléments essentiels en aient été changés. Malgré tout ce qui distingue notre Christianisme du Christianisme primitif, les traits principaux sont restés les mêmes. Quelque grandes que puissent apparaître les différences qui divisent les confessions chrétiennes, ces confessions ont

---

[1]) « L'histoire de la religion nous enseigne qu'une croyance ne meurt que parce qu'elle manque des conditions nécessaires à la vie, et jamais parce qu'elle est condamnée théoriquement. » Harald Höffding : Philosophie de la religion. Trad. française par Schlegel. Paris, 1908, p. 231.

toutes comme prière le Notre-Père et comme fondement la foi en Christ.

Ce que nous avons dit du Christianisme est vrai pour toutes les religions. Le Judaïsme, qui comme élément de la vie contemporaine n'est certes pas négligeable, cache, lui aussi, sous un langage plus ou moins adapté aux besoins modernes, les croyances des temps passés. Que Dieu ait créé le monde, qu'il ait sauvé son peuple de la servitude égyptienne, qu'il ait donné la loi par Moïse, qu'il ait parlé par les prophètes, le Juif le plus moderne ne s'écarte point de ces affirmations.

* * *

Tandis que les religions sont restées les mêmes, le monde entier a changé. Abstraction faite des événements politiques qui l'ont bouleversé depuis le temps de Moïse ou de Jésus, un autre fait est d'une importance capitale, nous l'avons déjà nommé, c'est la conception scientifique du monde.

Les grandes religions ont fait leur apparition chez des peuples qui ne cultivaient pas la science. Ce fait est décisif. Certes, ils se faisaient des idées sur bien des questions, mais ces idées n'étaient pas de nature scientifique. C'est chez les Grecs [1]) que la pensée s'est libérée des tendances subjectives et des caprices individuels qui la tenaient partout en servitude pour aspirer à l'objectivité rationnelle.

La religion chrétienne entra dans l'histoire de notre continent comme un mouvement oriental, étranger au monde antique. Aussi le choc fut-il formidable. L'esprit greco-romain, mis en face de la nouvelle religion, engagea avec

---

[1]) Les hindous qui ont découvert, eux aussi, la pensée objective n'entrent pas en considération pour la formation de la civilisation occidentale.

elle cette lutte terrible qui a rempli les premiers siècles de l'ère chrétienne de souffrances, de crimes et d'un héroïsme sans égal. Ce fut une catastrophe comme il peut s'en produire seulement quand deux cultures, entièrement différentes par le fond, se heurtent l'une contre l'autre.

L'histoire de la pensée chrétienne montre que jusqu'ici ni l'un ni l'autre des adversaires n'est sorti vainqueur du conflit, et que le conflit ne s'est pas non plus terminé par un compromis. Par conséquent, il dure encore, bien qu'il ait perdu beaucoup de son ancienne acuité. Mais les problèmes controversés réapparaissent sous les formes les plus différentes dans toute notre vie occidentale. D'Origène à Schleiermacher, les penseurs ont tenté d'élaborer des systèmes de conciliation dont aucun n'a été de longue durée. Encore une fois, un pareil désaccord ne peut guère provenir de raisons accidentelles. L'intelligence, quelque faible qu'elle soit, ne saurait être dupe, à travers des siècles, d'un simple malentendu.

D'autre part, la question ne nous semble pas insoluble. Pendant des époques dont on ne saurait compter les années, les hommes ont eu une religion. Force nous est donc d'admettre qu'elle est un phénomène normal de la conscience humaine. La raison, après avoir été découverte, revendique à son tour ses droits imprescriptibles.

Parmi les conflits qui divisent les hommes, tous ne présentent pas le même aspect. Il y en a qui ne peuvent finir que par la victoire complète et décisive d'un des partis. Il y en a d'autres qui se terminent par une véritable paix, laissant à chacune son individualité propre et le droit d'exister. Entre la religion et la science cette paix doit régner!

I.

La Réalité.

Nous avons tous la conviction de connaître une réalité. Le monde qui nous environne, les hommes que nous aimons ou contre lequels nous luttons, ne sont pas des êtres imaginaires.

Cependant dès qu'on se demande quelles sont les sources de cette connaissance, il y a désaccord. L'homme inculte nous répond que les sens nous donnent la réalité. La vue, l'ouïe, le toucher ne nous mettraient pas seulement en contact corporel avec un monde extérieur, ils nous fourniraient même tous les éléments nécessaires à la connaissance de ce monde.

Cette confiance naïve dans les sens caractérise l'homme qui n'a pas encore découvert la pensée. Et une telle découverte n'a eu lieu qu'assez tard dans l'évolution de la race humaine. Nous ignorons le moment où, pour la première fois, l'opinion, en apparence si simple et si incontestable, de l'homme inculte a été mise en doute. C'est alors qu'a pris naissance un mouvement d'une importance capitale destiné à changer la vie de l'humanité entière, c'est alors qu'a commencé une civilisation supérieure.

La pensée est précisément ce qui distingue notre civilisation des civilisations primitives. Non pas que les primitifs ne pensent pas. Ils disposent des mêmes facultés intel-

lectuelles que nous, mais ils s'en servent d'une autre façon [1]). Dominée par les nécessités de la vie matérielle et par les passions, la pensée chez eux ne devient pas indépendante. Ils sont incapables d'un effort intellectuel, effort qui consiste à libérer l'esprit de toute servitude pour lui permettre de réaliser son propre idéal. Or, cet idéal, c'est la connaissance. Le primitif n'aspire pas à la connaissance.

Dire que le primitif n'arrive pas à faire cet effort, c'est dire qu'il lui manque l'énergie qui opère la concentration sans laquelle l'évolution de la pensée ne serait pas possible. C'est donc à une attitude morale que nous devons le développement vers un état de vie plus élevé.

Nous ne savons pas pourquoi la plupart des hommes restent plongés dans le crépuscule d'un état mental confus et pourquoi l'humanité ne possède pas assez de force pour produire les génies qui lui enseigneraient l'amour de la connaissance et qui leur feraient faire le pas décisif vers une existence nouvelle. Un petit nombre suffirait; car, telle est la puissance de la pensée que, dès que quelques hommes lui consacrent leur vie, elle rayonne sur la race entière.

* * *

Connaître, c'est saisir une réalité. Voilà ce que tout le monde entend par cette expression. On ne saurait lui donner une signification meilleure.

La connaissance sera arrivée au but quand la pensée ne ressentira plus cette inquiétude qui la pousse à des efforts toujours nouveaux. Alors son mouvement pourra s'arrêter.

---

[1]) Voir Lévy-Bruhl: les Fonctions mentales dans les sociétés primitives, Paris, 1918. On trouve dans ce livre une description des plus intéressantes de l'état mental primitif. Le travail de Lévy-Bruhl reste remarquable, même si l'on n'adopte pas le point de vue exclusivement sociologique que l'éminent auteur apporte à l'explication des faits.

Elle entrera en repos. La vérité définitive ne pouvant être dépassée, chaque recherche ultérieure deviendra superflue. Cette fin, même si nous ne devions jamais l'atteindre, reste néanmoins l'idéal. La pensée parfaite c'est donc le silence éternel, état absolu dont a rêvé le grand Platon. Ce penseur savait bien que nous n'y parviendrons jamais de notre vivant. Entre la foule sans aspirations intellectuelles pour laquelle il n'y a pas de problèmes, car elle ne pense pas, et les dieux pour lesquels il n'y en a pas non plus, car ils savent tout, se trouve le philosophe qui ne connaît que des problèmes et n'a point de solutions. C'est pourquoi sa pensée est dans un mouvement continuel. La mort, en changeant la forme de notre existence, nous permettra de « voir » les idées. L'intuition profonde du grand philosophe ne l'a pas trompé. La vie d'un homme n'est pas assez longue pour permettre à sa pensée un développement absolu. Dans ce corps, notre esprit et notre volonté sont toujours inquiets. Nous entrerons dans la paix quand nous ne serons plus.

C'est ici qu'il convient de distinguer entre la pensée et le sentiment moral. Celui-ci vise aussi un but, mais ce n'est pas le repos, c'est, au contraire, un mouvement perpétuel. L'idéal du sentiment moral c'est de s'approfondir toujours davantage. Le résultat de chacune de ses actions devient l'occasion d'un nouvel effort, plus grand encore. Sa satisfaction est de ne jamais être satisfait. Ce n'est pas un hasard que les conceptions du monde, imaginées par les grands moralistes, mettent l'action à la base même du réel [1]).

---

[1]) La philosophie de Fichte est significative à cet égard. Dans le domaine religieux, nous trouvons les croyances en une création du monde par l'action divine, dogme qu'ont particulièrement développé les juifs. Leur religion est foncièrement moraliste. L'idée de la création, introduite par le Christianisme dans le monde grec, y a causé les difficultés les plus sérieuses. Les philosophes, ayant

Mais il faut indiquer à quels signes nous reconnaîtrons que la pensée est parvenue à son but. Donner une réponse à cette question, c'est donner en même temps une idée de ce qu'est la vérité. C'est seulement lorsque nous nous trouverons en face de la vérité que le travail intellectuel sera terminé. Il existe de même un certain rapport entre le concept de la vérité et celui de la réalité, comme nous l'avons fait entrevoir. On peut donc espérer que l'éclaircissement de l'un nous aidera à connaître l'autre.

* * *

Et tout d'abord, répondons à notre question de la façon la plus générale. La pensée ne peut faire autrement que réaliser par son effort sa propre nature. Devenir pensée, toujours plus pure, absolument pure, voilà le but auquel elle aspire. Par conséquent, nous aurons la vérité au moment où la pensée aura réussi à réaliser le sens caché de chacun de ses efforts. Descartes a trouvé une formule heureuse, quand il dit que c'est la pensée claire qui est la pensée vraie. En effet, le terme de clarté exprime le désir passionné de l'être intellectuel: établir la pensée dans toute sa pureté. C'est dans ce sens que nous pouvons adopter l'expression de Descartes.

L'hypothèse générale que nous venons d'émettre nous place en face des problèmes les plus aigus de la théorie de la connaissance. Il s'agirait maintenant de saisir de plus

---

élaboré leur système avec les seuls moyens de la pensée, ne comprenaient pas le rôle absolu de l'action. Au lieu de la notion de la création, ils finissaient par former celle de l'émanation (Néoplatoniciens) ou celle de la vie divine immanente à la réalité (Stoïciens). La conciliation entre ce point de vue et celui du Christianisme originel ne s'est pas entièrement opérée. Les systèmes d'un Origène ou d'un St-Augustin sont de brillants essais qui ont échoué. Chaque génération de penseurs a dû reprendre la même tâche et cela jusqu'à nos jours.

près la signification du terme « pensée claire », c'est-à-dire, d'exposer notre théorie de la connaissance. Nous n'avons nullement l'intention d'aborder ce sujet dans toute son étendue, mais il sera nécessaire de le faire autant que l'exige la nature du problème.

* * *

Ce qui nous intéresse c'est le rapport entre la pensée et la réalité. Nous avons dit que la pensée saisit la réalité. Précisons davantage. Si nous considérions la réalité comme quelque chose en dehors de la pensée, alors ce serait un élément étranger qui pénétrerait dans la conscience. Comment imaginer cela?

La philosophie moderne admet généralement cette thèse. En cela elle subit manifestement l'influence d'un homme: Kant. On a dit que Kant a été, après Socrate, le premier qui ait inventé une philosophie nouvelle [1]). L'admiration des épigones exagère volontiers. Toujours est-il que le triomphe de la philosophie kantienne était dans le 19e siècle presque décisif.

Deux choses expliquent avant tout ce triomphe. Premièrement le fait que le kantisme a donné satisfaction aux deux écoles qui se partageaient jusqu'alors le domaine philosophique; secondement, la forme particulière que présentent les travaux de Kant.

Quant au premier point, il a semblé que Kant ait découvert l'idée ingénieuse qui devait mettre fin à la discussion entre les Rationalistes et les Empiristes de l'époque précédente. Mais cet apaisement ne pouvait durer longtemps. Les successeurs directs l'ont bien montré. Des systèmes très contradictoires, allant d'un dogmatisme rationaliste au

[1]) Voir le discours de Windelband sur Kant, imprimé dans les « Präludien ».

scepticisme le plus conséquent, se sont autorisés du kantisme. La solution n'était pas aussi définitive qu'on avait cru[1]).

D'autre part, la tâche de Kant était si vaste qu'elle dépassait de beaucoup les forces d'un seul homme. Aussi comprend-on que ce maître n'ait pas réussi à donner à son œuvre une conclusion mettant l'harmonie entre les différentes parties. En ce qui concerne la « Critique de la Raison pure », nous avons du maître lui-même un témoignage extrêmement précieux, disant qu'il en aurait encore retardé la publication, si la peur de la mort et de la caducité ne l'avait pas déterminé à la hâter[2]). Ce qu'il dit au sujet de l'un de ces livres pourrait être vrai pour les autres. On sait qu'une certaine anxiété marquait son caractère, anxiété où il y avait comme un pressentiment. Cet esprit clairvoyant a-t-il deviné en quelque sorte son destin tragique?

On peut expliquer par là le caractère insuffisamment organisé de l'œuvre de Kant.

Il y a plus. L'évolution des idées de Kant ne s'est pas arrêtée après la découverte du principe critique. Elle a continué. Car, en s'efforçant de faire sortir d'un principe les conséquences qui y sont impliquées, un penseur est souvent acculé sans s'en apercevoir à des résultats contraires à l'idée initiale.

Quoi d'étonnant que nous rencontrions dans la première partie de la « Raison pure » des notions en disharmonie avec d'autres notions qui apparaîtront dans la suite, telle la notion de la « Chose en soi ». Si nous passons de l'étude

---

[1]) Voir pour le développement qu'ont pris les idées de Kant, le livre important de Ernst Cassirer : Das Erkenntnisproblem, Berlin, 1920, Vol. III.

[2]) Voir WW. ed. E. Cassirer, vol. IX, pp. 223 et 230. A comparer en outre E. Cassirer : Kants Leben u. Lehre, Berlin, 1918, pp. 142 sqq.

de la « Raison pure » à celle de la « Raison pratique » et de la « Critique du Jugement », nous assisterons à l'évolution de la pensée de Kant.

Cette observation, sans diminuer en rien la gloire de Kant, permet de nous former sur son œuvre un jugement plus exact [1]).

Résumons sommairement la théorie bien connue de Kant. Elle repose sur deux notions fondamentales: l'apperception transcendantale et la sensibilité.

Par la première, Kant indique que la connaissance est une *création* de « l'entendement ». Mais non pas une création *ex-nihilo*. La sensibilité en fournit les matériaux qu'elle a reçus du monde extérieur. Le rôle de l'entendement consiste à imposer les « formes » de sa propre nature aux données de la sensibilité.

Connaître est donc exercer une activité, c'est créer. Voilà l'idée de Kant et qui lui est chère entre toutes, l'idée « critique » par excellence.

L'entendement n'est pas une fonction du moi *personnel*. Ce n'est pas *mon entendement* qui opère la connaissance. C'est l'*apperception transcendantale*. Le terme de transcendantale signifie que l'apperception ne découle pas du moi *individuel*, qu'elle est *supra-individuelle*, entrant du dehors dans la conscience subjective avec l'intention de la transformer en une conscience *générale et objective*. Un sentiment d'obligation annonce en nous sa présence.

La conscience subjective est donc placée entre deux puissances sur lesquelles elle ne peut rien: la chose en soi [2])

---

[1]) L'idée que la philosophie de chaque penseur évolue progressivement était particulièrement chère à Victor Delbos; c'est elle qui a inspiré ses remarquables travaux sur l'histoire de la philosophie. Voir Revue de Mét. et. de Mor. Année 1917, pp. 286, 288, 289.

[2]) Nous passons sous silence que le monde extérieur *tel quel*

et l'apperception transcendantale. Elles se rencontrent dans son domaine et y forment la « vérité ».

Le résultat seul de cette rencontre nous est connu. Nous ne saurions nous expliquer ce qu'est la chose en soi. Nous ne saurions dire non plus ce qu'est l'apperception transcendantale. Nous connaissons leur ensemble et non pas leur état particulier.

On a vite remarqué que la notion de la chose en soi est la première à appeler la critique. S'il est vrai qu'on ne peut rien savoir d'elle, si elle est l'inconnu au sens absolu du mot, on ne peut non plus s'en servir pour expliquer un autre inconnu, erreur que commet Kant. Il s'agit de trouver la source qui nous fournit le contenu de la conscience. Pour répondre à cette question on a le droit de formuler une hypothèse, mais cette hypothèse ne doit pas être plus obscure que l'objet qu'il s'agit d'éclaircir.

Il y a plus. S'il est entendu qu'aucune catégorie de l'entendement, y compris la causalité, n'est applicable à cet X (autrement il ne serait plus indéterminé), nous ne comprenons pas comment il peut affecter la sensibilité. Ainsi la chose en soi, loin de rendre intelligible le problème en question, finit par l'obscurcir. De pareilles observations ont déjà bien souvent été faites, et nous pouvons nous dispenser d'insister.

Après avoir conçu l'hypothèse de la chose en soi, Kant en émet une autre, celle de l'apperception transcendantale. Comme la chose en soi, elle entre du dehors dans le champ de la conscience, y exerçant une contrainte à laquelle personne ne peut échapper. Elle est une activité, la force créatrice qui produit la vérité.

---

n'entre pas dans la sensibilité sans avoir subi une transformation par les deux « principes de la sensibilité a priori » l'espace et le temps.

Il faut, en effet, convenir que la vérité s'impose à l'esprit. Je ne peux pas ne pas reconnaître que 2×2=4. Je suis forcé de reconnaître que le théorème de Pythagore est exact. C'est d'abord un fait purement psychologique. Mais en tant que psychologique il est sans valeur pour la théorie de la connaissance. Kant le remarque bien. D'après lui l'activité de l'entendement ne relève pas de la psychologie, elle est un acte essentiellement logique. C'est la vérité elle-même qui trahit encore le dualisme entre « forme » et « contenu » et peut être divisée en deux parties. En distinguant la forme et le contenu, Kant ne prétend nullement qu'on les possède d'abord séparément pour les réunir ensuite, mais qu'on les trouve après coup en décomposant, théoriquement bien entendu, la vérité toute faite. Si personne n'éprouvait jamais le sentiment d'obligation dont nous avons fait mention, l'hypothèse n'en serait nullement ébranlée.

Nous ne croyons pas que Kant ait bien vu. En analysant une vérité, nous n'y trouvons nullement ce que Kant prétend. Elle se présente à nous comme un *tout uni, inséparable même théoriquement.* Nous n'y voyons pas d'un côté la forme et de l'autre le contenu de la connaissance, de telle sorte qu'il serait nécessaire que l'un s'emparât de l'autre. Dès le commencement [1]) la vérité est essentiellement une. La pensée vraie ne porte ni trace d'un dualisme, ni souvenir d'une séparation possible.

En outre, la vérité ne peut être considérée comme une création, quelque sens qu'on donne à ce terme. Elle est éternelle, elle n'a ni commencement ni fin. Personne ne l'a jamais produite: on la découvre. Pour y arriver c'est l'homme qui fait un effort. La faute de Kant est d'avoir introduit, malgré lui, cette activité psychologique dans le domaine de la logique.

---

[1]) Ce terme pris dans un sens logique.

Quand même on reconnaîtrait l'exactitude de la théorie kantienne de la chose en soi et de l'apperception transcendantale, on n'en serait pas plus avancé dans la solution du problème fondamental, qui doit nous occuper particulièrement, savoir celui de la réalité. Au premier moment on serait tenté de dire que la réalité n'est autre que la chose en soi. En effet, d'après Kant la chose en soi serait le véritable monde dans lequel nous vivons. Certes nous ne la connaissons pas, mais nous ne doutons pas non plus de son existence. Nous savons avec certitude que cette réalité nous entoure et que nous sommes avec elle en rapports continuels. Pour le philosophe, la chose en soi remplace le « monde » de l'homme inculte, à cette exception près que, cette fois, le monde est caché sous le voile impénétrable que lui superposent les catégories de l'entendement.

La réalité se déroberait ainsi à la connaissance, *mais elle garderait toute son importance pour la vie* qui y plonge ses racines. Elle serait l'irrationnel par excellence, néanmoins le seul « fait » qui mérite ce nom. Ce n'est pas la pensée intellectuelle, c'est l'action sortant immédiatement des profondeurs du réel qui reflèterait encore la nature de la chose en soi. L'action serait alors la grande révélation de la réalité que nous aborderions seulement par ce moyen. *Elle deviendrait indirectement une connaissance*, la seule véritable que nous possédions.

Malgré cela le problème de la réalité reste irrésolu. Car *la chose en soi n'est pas la « réalité »*. Autrement il y aurait différence entre vérité et réalité, étant donné que la vérité naît de l'union de la sensibilité et de l'entendement et se distingue par cela de la chose en soi.

La pensée kantienne nous oblige ainsi de choisir entre la chose en soi et l'œuvre de l'apperception transcendantale. Mais quelle raison déterminera notre décision? Voilà la grande question à laquelle nous ne recevons pas de réponse

précise. Le point de vue de la raison pure nous engage dans le second chemin, celui de la raison pratique nous invite à prendre le premier. Logiquement tous deux sont possibles.

Aussi le mouvement philosophique du 19e siècle a-t-il abouti à deux extrêmes: la philosophie de Hegel et celle de Bergson. Hegel se met du côté de l'entendement, écarte entièrement la notion de la chose en soi et finit par fonder un rationalisme de grande envergure, philosophie oubliée et même raillée pour avoir paru trop difficile à comprendre à une génération qui perdait lentement le goût des questions métaphysiques. Bergson se place du côté de la chose en soi et expose au lecteur stupéfait comment l'entendement fausse la réalité et comment il serait urgent d'atteindre cette réalité par un procédé nouveau, appelé intuition. Voilà deux issues du kantisme, l'exaltation ou le dédain de la raison[1]).

* * *

Un exposé du kantisme ne saurait s'arrêter là. La valeur d'une philosophie se montre moins dans les solutions qu'elle propose que dans les problèmes qu'elle soulève.

Et justement, les notions kantiennes de la chose en soi et de l'apperception transcendantale trahissent des questions d'une grande importance.

En formant l'hypothèse de la chose en soi, Kant essaie tout d'abord d'expliquer *le rapport mystérieux entre la conscience claire et le domaine subconscient de notre être.*

Kant avait l'intuition philosophique trop profonde pour ne pas remarquer que la conscience claire jaillit d'un fond

---

[1]) Aussi selon Kant la raison « fausse » la réalité en lui imposant des formes qui lui sont étrangères. On n'a qu'à se mettre décidément du côté de la chose en soi et y voir la « donnée immédiate » pour avoir le principe du Bergsonisme. Abstraction faite de ce que Bergson donne à ces idées une forte base psychologique, sa philosophie est un *Kantisme renversé.*

inconnu de notre moi. Ce fond, nous le nommons aujourd'hui le subconscient. C'est là un problème troublant de la psychologie et de la philosophie. La notion de la chose en soi nous montre que Kant l'a remarqué bien qu'il ne se serve pas encore du terme actuel.

Quel autre sens aurait l'idée d'une « sensibilité » dont nous n'avons aucune connaissance, sensibilité que la chose en soi affecte pour lui communiquer des « contenus »? Ces contenus ne se montrent dans la conscience claire que grâce aux catégories de « l'entendement ». *La conscience claire est la « sensibilité » formée dans les moules de l'apperception transcendantale.* Mais il faut remarquer que le contenu *reste le même.* Les catégories n'y apportent pas de matière nouvelle. Or la sensibilité, bien qu'elle ne soit pas une « connaissance », fait pourtant partie de la conscience. Car ce n'est pas la chose en soi *in concreto* qui y est entrée, elle s'y reflète seulement. Par conséquent la sensibilité ne saurait être autre chose que la partie subconsciente de notre être.

La sensibilité n'est pas la conscience claire parce qu'elle n'est pas « formée ». Cela revient à dire que son contenu est chaotique ou confus. Le subconscient est ainsi présenté comme la conscience *qui n'a pas encore évolué vers l'« ordre » et la « clarté ».*

Outre le problème du subconscient, la notion de la chose en soi en comporte encore un autre qui appartient à la métaphysique. Kant n'admet-il pas que le « contenu » de la sensibilité provienne en dernière analyse d'un monde extérieur? La chose en soi se trouve, en effet, en dehors de la conscience. La philosophie kantienne rejoint ainsi les systèmes réalistes, mais *c'est dans le domaine du subconscient que s'opère le contact avec les « choses ».*

Par l'idée de l'apperception transcendantale, Kant

tâche de donner une réponse à une autre question, que l'hypothèse du subconscient impliquait déjà. Il s'agit de découvrir par quels moyens la conscience désordonnée devient conscience claire ou « connaissance ». Nous sentons en nous une forte tendance vers la clarté. Comme nous ne parvenons pas à réaliser cet état parfait, cette tendance ne cesse pas de nous inquiéter et de pousser notre pensée en avant.

Notre conscience ordinaire est ainsi placée entre le subconscient et la conscience parfaite. Nous avançons de l'une à l'autre. Une fois de plus, l'intuition de Platon se trouve confirmée que nous n'appartenons pas à l'état inconscient des existences basses, mais que nous ne sommes pas non plus parvenus au but, nous sommes des êtres tenant le milieu entre deux mondes, des philosophes. Notre progrès ne connaît pas de limites, bien que nous soyons arrêtés à chaque moment par des difficultés qui surgissent, inattendues. Nous les surmontons pour en affronter de nouvelles, car nous aimons ce qui est infiniment lointain.

Il s'agirait maintenant de connaître la nature et l'origine de cette tendance. Ici deux conceptions différentes ont été formulées que nous rencontrons, à plusieurs reprises, dans la longue histoire de la philosophie. D'après les uns, la conscience évolue par ses propres moyens, mue par une force immanente; selon les autres un facteur nouveau doit intervenir. C'est l'interprétation moniste et l'interprétation dualiste de la connaissance. Kant se rattache au dualisme. L'entendement vient, pour ainsi dire, au secours de la sensibilité. Il est une puissance supérieure descendant d'un autre monde. Par conséquent, la conscience claire n'est pas un degré plus élevé du subconscient, mais un fait nouveau et d'un autre ordre.

Ici une autre question se pose: quelle est l'essence et

la valeur de la « perception »? Et ce problème trouve chez Kant une solution aussi ambiguë qu'inattendue. Comme le « contenu » de la sensibilité provient du dehors, il s'agit bien d'une certaine espèce de perception, quoique Kant n'emploie pas ce terme. Qui dit perception affirme sa conviction qu'une réalité extérieure entre dans le domaine du moi. Or, d'après Kant, la conscience, en communication avec les « choses », en *reçoit* des impressions, seulement nous ne savons rien de plus précis sur ce processus. Force nous est donc de voir dans la sensibilité une perception! Il n'est pas possible d'interpréter autrement la pensée de Kant. Kant adopte, du moins en partie, la théorie réaliste de la connaissance, *mais il refoule le réalisme dans le domaine du subconscient.*

A cette première perception Kant superpose une autre. L'entendement fait son œuvre et, moulée dans ses catégories, l'expérience primordiale et inconsciente devient « vérité ». La sensibilité fournit la matière première pour une action supérieure. Ainsi *une nouvelle espèce de perception* se réalise, dont les représentations ne nous donnent plus une idée *adéquate* de la réalité en soi. Cette perception, si elle est purifiée de tout élément étranger, nous la nommons *science.* La science est la perception *idéale* et *définitive.*

Il y a donc, d'après Kant, trois espèces de connaissance:

1° L'action de la chose en soi, que nous subissons sans pouvoir la saisir, laisse en nous un contenu qui se dérobe à toute connaissance.

2° Le résultat de l'action qu'exerce l'entendement sur la sensibilité: le monde « empirique » avec toute sa diversité. D'ordinaire, cette perception ne se fait pas *méthodiquement.* Les hommes ne la poussent pas plus loin qu'il est nécessaire pour satisfaire aux besoins de la vie quotidienne.

3° La science, proprement dite, c'est la perception dite « empirique », mais cette fois *poursuivie avec méthode* et sans autre intérêt que d'établir le règne *exclusif* des formes de l'entendement sur la sensibilité. Cet effort entièrement accompli, nous possédons la « vérité ». La science n'est donc pas autre chose que la perception ordinaire, idéalement développée.

Entre les deux dernières formes il n'y a qu'une différence de *degré;* par contre, entre les deux premières, il y a un abîme infranchissable. De la sensibilité, aucune évolution *en ligne droite* ne fera jamais sortir la vérité. En d'autres termes, il y a une différence de *qualité* entre le subconscient et le conscient.

Voilà l'aboutissement de la philosophie kantienne en ce qui concerne le problème de la connaissance.

* * *

Essayons de dire ce qui nous sépare d'une telle conception.

Et d'abord, nous pouvons admettre la distinction entre trois espèces de connaissance. *Mais nous ne pensons pas qu'il y ait entre les deux premières cette différence radicale.* Au contraire, de la première à la troisième, nous croyons remarquer une *évolution rectiligne* qui se fait par développement logique et sans aide étrangère. Nous trouvons, dans la conscience confuse, *tous* les éléments qui sont dans la connaissance scientifique, seulement dans un état désordonné, confus. Nous voudrions donc distinguer entre:

1° La conscience absolument confuse ou le subconscient;

2° La conscience empirique, c'est-à-dire la conscience telle qu'elle suffit pour la vie quotidienne;

3° La conscience claire ou la connaissance idéale.

Cette forme supérieure de la connaissance désigne un idéal qui n'est pas encore atteint. Telle que nous la conce-

vons, elle n'est pas la science actuelle. Celle-ci est encore imparfaite. Elle arrivera cependant à la perfection à la suite d'un effort *infiniment* long. Jusque-là, elle ne peut être considérée que comme un état de transition entre la connaissance « empirique » et la connaissance idéale [1]).

* * *

Une question qui nous occupera à diverses reprises dans la suite de notre exposé est de savoir si l'hypothèse d'un monde extérieur nous aidera à résoudre le problème de la réalité.

Sans nier la valeur de cette hypothèse pour la vie pratique de l'humanité, le théoricien de la connaissance n'est pas plus avancé par elle dans ses recherches. Ce n'est pas dire qu'il conteste pour cela le fait d'une réalité « en dehors de nous », mais il ne pourra pas se servir de cette conception pour résoudre les graves problèmes qui le préoccupent.

Certes, les systèmes qui tiennent pour fait incontestable la réalité d'un monde extérieur semblent avoir une certaine supériorité. On a l'impression qu'ils peuvent mieux expliquer la diversité immense de nos représentations, car qui voudrait admettre que la pensée à elle seule peut créer une telle variété? Ne sommes-nous pas obligés pour cette raison de supposer qu'il existe vraiment quelque chose qui soit en dehors de nous, qui agisse sur nous et qui produise en nous cette richesse inépuisable?

Mais la supériorité de la solution proposée n'est qu'apparente et, considérée de plus près, elle apparaît comme une grave erreur. La variété et la diversité que personne ne nie,

---

[1]) On ne s'étonnera pas de cette affirmation si l'on pense que toutes les époques révolues ne sont, par rapport à l'éternité, que de courts moments, et que, par conséquent, la science n'a pas eu la possibilité d'un long développement.

sont elles-mêmes des *données de la conscience.* Pour en expliquer l'origine, on peut recourir à des hypothèses très différentes parmi lesquelles trouverait place celle d'un monde extérieur. De ces hypothèses possibles aucune n'a une valeur directe pour la question qui va nous occuper.

C'est que nous n'avons jamais pu distinguer entre un objet qui serait situé en dehors de nous et entre la représentation de cet objet dans notre esprit. *Le « monde » ne nous est jamais donné.* Si je dis « lampe » aucun objet « matériel » ne se soulève pour entrer dans mon cerveau. Ce qui s'y trouve c'est une « *idée* ». « Lampe » est un fait appartenant *entièrement* à la conscience. Voilà le point de départ de toute réflexion philosophique. Celle-ci ne peut s'appuyer que sur ce qui est *rigoureusement* certain.

C'est un empirisme radical que nous soutenons. Si le terme de positivisme n'était pas déjà employé pour désigner une conception différente de la nôtre, nous le réclamerions pour nous, car nous défendons le principe mis en avant par Comte: Il faut s'en tenir aux seuls faits que l'on peut constater.

La question du monde extérieur mise de côté, la notion logique de la réalité se spécifie davantage. La réalité, elle aussi, n'est qu'une donnée de la conscience. Pour l'admettre, il faut distinguer une certaine catégorie d'idées ayant leur marque spéciale. On emploie par exemple le terme d'arbre dans un sens différent si on veut désigner par là, ou une notion générale sans « réalité », ou l'hallucination d'un fou, ou un arbre qui existe véritablement. Quelle est la différence entre ces trois espèces d'idées qui font toutes trois partie de la conscience, et en vertu de quel principe puis-je attribuer à l'une d'elles « l'existence »?

* * *

On ne peut affirmer d'une chose qu'elle existe sans former une phrase dont cette chose est le sujet et l'existence le prédicat. *Je prononce un jugement!* Je dis, par exemple, l'arbre existe. La réalité est donc un prédicat qui ajoute quelque chose de nouveau au sujet et lui apporte, par conséquent, une détermination qu'il n'aurait pas sans cela. C'est du moins l'apparence que nous donne le langage humain. Il nous présente chaque jugement comme un composé formé de plusieurs membres.

Pour une terminologie connue, la proposition d'existence [1]) serait un jugement « synthétique ». Je puis analyser la notion d'arbre aussi minutieusement que je veux, je n'y découvre pas « l'existence » [2]). Celle-ci vient, pour ainsi dire, du dehors. C'est là la théorie de Kant qui, dans sa célèbre réfutation de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, s'exprime en ces termes: « Etre n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose ou de certaines terminaisons en soi » [3]).

Avant de prendre position pour ou contre cette thèse, il convient de s'entendre sur la notion du jugement.

Que la langue nous présente le jugement comme se composant de plusieurs unités, cela est sans importance. Nous ne faisons pas de grammaire, nous étudions une question de la logique. Trop souvent la logique n'a été qu'un appendice de la grammaire.

Dans tout jugement exprimé il y a la matière et la

---

[1]) Pour les propositions d'existence voir: Bolzano, Wissenschaftslehre, Sulzbach, 1837, vol. II, p. 64-67.

[2]) « Si vous avouez....., comme tout homme raisonnable doit raisonnablement le faire, que toute proposition d'existence est synthétique.....» (Kant: Critique de la raison pure, deuxième division, livre II, chapitre III, 4e section.)

[3]) Ibid.

forme. La forme c'est la langue; la langue est, *avant tout*, l'élément humain et subjectif, sujet à des conditions de tout genre et changeant avec les temps et l'évolution des peuples.

Il n'en est pas de même pour le contenu du jugement. Celui-ci ne dépend ni de la situation historique, ni de la nature éthnique de l'homme. Il est considéré comme vrai; c'est-à-dire qu'il est supérieur à tous les facteurs dont nous avons fait mention. La vérité qu'exprime Pythagore dans son théorème était pour lui la même que pour nous, elle aurait été la même pour n'importe qui à n'importe quelle époque avant celle du penseur légendaire. Pythagore, en énonçant pour la première fois sa proposition, a fait une découverte qu'un autre aurait pu faire tout aussi bien. Admettons qu'un jour notre civilisation soit oubliée et que personne ne connaisse plus cette proposition de Pythagore, celle-ci n'en serait pas affectée, elle existerait [1]) toujours. Elle pourrait être aperçue encore une fois telle que Pythagore l'a découverte. Qu'on se présente notre globe détruit, l'univers entier anéanti de sorte qu'il n'y reste plus un être pensant, notre théorème subsisterait dans sa sphère, comme si rien ne s'était passé.

Quand nous examinons le jugement c'est donc sur le contenu que se porte notre effort, non pas sur sa forme grammaticale et temporaire. Cette distinction ne s'applique d'ailleurs pas exclusivement au domaine des mathématiques, domaine où les affirmations n'expriment aucune existence. Ce qui est vrai pour les jugements mathématiques, l'est pour toute espèce de jugement, y compris ceux qui ont un contenu strictement individuel, comme, par ex.: il y a devant moi un arbre. Cette proposition exprime un fait unique. Mais pour être unique ce contenu n'est pas moins une vérité.

---

[1]) Ce terme pris dans un sens logique.

Dans mille ans encore, il sera exact qu'un arbre était « devant mes yeux ». Ces années révolues, un esprit absolu pourrait de nouveau concevoir la vérité que j'énonce en ce moment.

* * *

Il s'agit de savoir si le contenu d'un jugement tel que nous le comprenons est une unité ou s'il est une synthèse de plusieurs notions, *synthèse opérée par la copule.* Tout dépend de la réponse qu'on donnera à cette question.

Pour voir dans le jugement une synthèse dans le sens kantien, on fait une supposition préalable. On admet que les notions qui se trouvent liées ensemble peuvent avoir une existence indépendante de cette liaison, qu'elles peuvent se séparer pour former avec d'autres un jugement différent ou de ne pas en former du tout. La notion d'arbre, par exemple, est quelque chose par elle-même. Aujourd'hui elle est sujet dans une proposition, demain prédicat dans une autre, après demain elle redevient indépendante. Mais c'est toujours la même notion! Peu importe qu'elle entre dans des jugements très divers, comme: l'arbre est vert, l'arbre est grand, l'arbre est desséché, l'arbre est un chêne, etc., il s'agit toujours du même « arbre ». En d'autres termes, l'arbre est une notion générale *déterminée chaque fois par le prédicat qui s'y lie.* Ainsi la notion d'arbre est *immuable* et, en principe, *fixée* pour toujours. Kant a trouvé pour cette conception une formule qui, au premier abord, ne laisse pas de nous causer une grande surprise. Il dit: « Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles »[1]). Le maître ne pouvait être étranger à ce point aux affaires non-philosophiques pour croire que la seule idée de cent thalers suffirait déjà pour remplir une bourse vide. Et il explique ainsi son affirmation:

« Comme les cent thalers possibles expriment le concept et les cent thalers réels, l'objet et sa position en lui-même, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait pas l'objet tout entier et, par conséquent, il n'en serait pas non plus le concept adéquat. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur concept (c'est-à-dire qu'avec leur possibilité). Dans la réalité, en effet, l'objet n'est pas simplement contenu analytiquement dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que, par cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers conçus soient le moins du monde augmentés »[1]).

Ainsi Kant croit qu'on pourrait enlever le concept de cent thalers d'une proposition d'existence pour le faire passer, *tel quel*, dans une proposition de possibilité[2]). On n'a qu'à lui donner un autre prédicat qui formerait avec le sujet une phrase différente.

Le principe logique sur lequel repose cette opinion est le suivant: Le sujet et le prédicat se trouvent « d'abord »[3]) en état séparé, vient ensuite[3]) la « copule » — la « forme » — qui les réunit en une phrase. C'est donc la copule qui constitue, en dernière instance, le jugement[4]).

Il va de soi que d'après cette théorie la même « matière » peut être saisie par des « formes » différentes pour appartenir une fois à un jugement d'existence, une autre fois à un jugement de possibilité.

Mais est-il vrai que des expressions comme « cent tha-

---

[1]) Critique de la raison pure, deuxième division, livre II, chap. III, 4e section.

[2]) D'après Kant le concept, comme tel, contient déjà la possibilité. Cette nuance n'a pour nous pas d'importance.

[3]) Ce terme est naturellement pris dans un sens logique.

[4]) Voir pour cette théorie: La Logique de Kant, §§ 18, 24, 25, 28. Des observations très justes relatives à l'opinion de Kant se trouvent chez Bolzano, op. cit., vol. II, p. 247 sqq.

lers possibles » est « cent thalers réels » nous présentent un concept *identique* auquel s'ajoute simplement un prédicat différent? Nous ne le croyons pas. Il nous semble, au contraire, que le concept « cent thalers » *sans aucune addition* est impossible. Chaque fois que je prononce ou pense ces deux mots, ils signifient quelque chose qui dépasse « cent thalers » tout court. Si j'ai dans l'esprit le simple concept « cent thalers », ce sont cent thalers *qui n'existent pas;* si j'en imagine la possibilité, celle-ci fait *intrinsèquement* partie de l'idée, en sorte que j'ai formé la notion « cent thalers possibles ». Comme la possibilité n'est pas un prédicat s'ajoutant au sujet, la réalité ne l'est pas non plus. « Cent thalers réels » sont *une seule notion.* En d'autres termes, le concept « cent thalers » étant impossible, je ne connais que « cent thalers réels », « cent thalers possibles », « cent thalers idéaux », etc. Certes, pour m'exprimer j'ai besoin de *trois mots,* mais c'est là seulement une question de langage. On pourrait concevoir une langue différente de la nôtre qui rendrait par des termes distincts les notions de « cent thalers possibles », « cent thalers réels », etc. Dans ce cas on serait moins tenté d'introduire dans le domaine de la logique une pluralité qui n'est que philologique [1]).

* * *

De pareilles réflexions ont pu déterminer plusieurs logiciens à formuler une théorie du jugement très hardie. Ils ont soutenu l'*identité du sujet et du prédicat.* Pour exposer cette thèse, Lotze a choisi un exemple historique:

« César traversa le Rubicon. Ce n'est pas un César qui était encore au maillot, mais celui qui venait de la Gaule; non pas un

[1]) Nous ne parlons que de la langue. En réalité, la question est plus compliquée. Pour la résoudre entièrement, il faudrait aborder le problème de la « subjectivité ». Voir E. Lask: Die Lehre vom Urteil, Tübingen, 1912, p. 157 sqq.

César en état de sommeil, mais en état de veille, connaissant bien la situation mondiale de son temps ; non pas un César hésitant, mais celui qui avait pris sa décision ; bref : *Le César qu'indique le sujet du jugement et le César que détermine le prédicat sont les mêmes* [1]): César traversant le Rubicon. Dans tous les instants précédants de sa vie, *il n'était pas le sujet* [1]) auquel ce prédicat aurait pu s'attacher. Point n'est besoin d'une grande intelligence pour comprendre que César ayant traversé le fleuve ne pouvait continuer de le traverser, mais qu'il était sur l'autre rive; il ne pouvait donc être dans aucun moment ultérieur de son existence le sujet que nous avions en vue » [2]).

C'est-à-dire que logiquement la phrase: César traversa le Rubicon, devrait en vérité avoir cette forme: César traversant en 49 avant J.-Chr. à telle et telle heure.... le Rubicon traversa..... le Rubicon. Le jugement catégorique se réduit ainsi à une simple équation!

Cette théorie, toute exagérée qu'elle soit, nous aide à comprendre la nature du jugement. Elle insiste avant tout sur son unité. Cependant elle ne tient pas compte du fait que le jugement constitue un enrichissement de la connaissance, ce qui serait évidemment impossible s'il n'était qu'une équation. Si dans la phrase: César traversa le Rubicon, le prédicat n'apporte rien de nouveau, pourquoi ne pas dire: César traversant le Rubicon? En réalité, la proposition ainsi formulée différerait de la précédente, non seulement au point de vue de la langue, mais aussi au point de vue de la logique. Mais il reste exact dans la doctrine de Lotze que ce César qui traverse le Rubicon ne pourrait être sujet dans aucune autre phrase. En effet, le sujet d'un jugement ne peut être uni avec n'importe quel prédicat, il est comme prédisposé pour un seul et il n'en supporte pas d'autre.

Si par suite d'une catastrophe imprévue le Moïse de

---

[1]) C'est nous qui soulignons.

[2]) Lotze, Logik, § 58.

Michelange venait à être mutilé, les membres garderaient la nostalgie du corps dont ils seraient séparés; de même le corps demanderait à être réuni aux membres dispersés. Personne n'aurait l'idée absurde d'ajouter au tronc du « Moïse » un bras provenant du « Penseur » de Rodin. Il n'y a qu'un seul bras qui lui convienne, celui que le grand artiste lui avait destiné.

Il en est de même pour chaque proposition. Si nous en détachons un concept, celui-ci sera comme un membre séparé de son tronc et éprouvera impérieusement le désir de se réunir avec d'autres concepts, non pas avec les premiers venus, mais avec ceux qui peuvent former avec lui un ensemble logique. On ne dira jamais: César fut un grand explorateur des zones arctiques. Ce serait un nonsens. Mais on peut très bien dire: César traversa le Rubicon. Le fait important sur lequel Lotze attire notre attention, c'est que ce César lui aussi a une individualité logique bien définie, individualité qui ne peut être exprimée par les moyens de la langue, mais qui existe néanmoins dans notre pensée dès que nous prononçons le nom du grand homme. C'est pour cela que ce César ne demande qu'une seule suite: traversa le Rubicon. Aussi longtemps qu'il n'est pas entré dans cette phrase, il reste fragment comme les débris d'une statue démolie. Il faut dire de même pour le Rubicon. Dans le jugement indiqué il n'est pas question du Rubicon en général, fleuve qui se jette dans la mer; il n'est pas non plus question du Rubicon que traversa le paysan Rufus, c'est un Rubicon tout spécial. Il veut que ce soit César qui le traverse!

Ainsi les parties d'un jugement s'appartiennent mutuellement. *Chacune porte en elle virtuellement toutes les autres!* Par conséquent, *chacune contient idéellement le jugement entier*. Ce fait logique, Lotze l'a entrevu. Il l'a

cependant confondu avec l'identité qui n'existe pas, en vérité, entre le sujet et le prédicat.

Ce sont donc les concepts eux-mêmes qui opèrent, en dernière instance, l'unité du jugement. Ils le font, poussés irrésistiblement par une nécessité intime. *La « forme » n'est pas due à l'effort d'un « entendement »*, quelque signification qu'on donne à ce terme, *elle se trouve dans l'objet même de la connaissance*, la connexité des concepts est une chose tout à fait « objective ». Elle n'est pas quelque chose de nouveau, imposé du dehors à la matière, elle n'est que la *réalisation du sens caché dans les différents termes du jugement.* La synthèse n'est pas l'œuvre du « moi », elle s'effectue par les seuls concepts entre lesquels existe une sorte d'harmonie préétablie.

Et tout cela s'accomplit dans notre conscience. Nous disons que nous réfléchissons ou que nous faisons un raisonnement. En réalité nous ne faisons rien, nous subissons ce fait extraordinaire. *Le moi assiste passif à l'élaboration de la vérité,* ou plutôt il est le terrain dans lequel se déroulent des événements d'une grandeur exceptionnelle, grandeur dont nous ne nous rendons pas toujours compte parce que nous y sommes habitués.

En réponse à la question posée plus haut, nous dirons maintenant que le jugement est, en effet, un composé tout en ne l'étant pas. Il présente une unité qui, en tant qu'unité logique, est indestructible. C'est ce qu'a vivement senti Lotze.

* * *

Mais la question a encore un autre aspect.

Le jugement semble être entraîné, comme tout ce qui est humain, dans le grand courant historique qui fait naître et disparaître les choses. Il apparaît, en effet, à un certain moment du temps et en un certain point de l'espace pour

cesser d'exister quand la conscience au sein de laquelle il s'est formé vient à s'éteindre. Chacun a ses idées qui sont son bien personnel et que d'autres n'auront plus après lui.

Il faut cependant distinguer deux espèces de jugements. Premièrement, ceux qui reviennent chaque fois que les hommes cherchent avec dévouement la vérité. Secondement, ceux dont l'apparition est due au hasard. Ils peuvent reparaître plusieurs fois dans plusieurs consciences, mais ils ne le font pas *nécessairement.*

Prenons, par exemple, le théorème de Pythagore. Même tombé en oubli, il surgirait, le même, à un moment donné, immanquablement dans l'esprit des hommes avides du vrai. Prenons, par contre, le jugement: Socrate est un criminel. Ce jugement a servi, une fois, de base à un verdict néfaste, mais il semble qu'à partir de ce moment, il ait cessé de vivre. Personne ne le ressuscitera plus!

Quelle est la différence entre ces deux espèces de jugements? Elle est facile à indiquer: c'est la différence qui existe entre la vérité et l'erreur. Nous prétendons donc que les jugements vrais reparaissent toujours, tandis que les jugements faux n'ont qu'une existence limitée, bien qu'elle puisse être d'une durée assez longue. Les erreurs sont extirpées, quoique souvent à grand'peine, la vérité est indestructible. Il faut donc supposer que ses racines plongent dans un autre terrain que l'erreur et que seule elle a une vie véritable.

Si nous comparons la vérité à l'erreur, nous trouverons que l'erreur nous appartient et que la vérité ne nous appartient pas. L'erreur est notre œuvre à nous, nous l'avons créée, la vérité, par contre, n'est pas notre création, nous l'avons seulement *trouvée.* Voilà pourquoi nous pouvons entièrement nous débarrasser d'une erreur, tandis que la vérité *s'impose à nous.* Car ce qu'on a fait soi-même, on

peut aussi le défaire, tandis que ce qui est à jamais indépendant de nous ne peut être atteint par aucun effort destructif quelque grand qu'il soit.

Il est donc des jugements qui, tout en portant la marque d'une conscience particulière qui les pense, ont cependant une dignité spéciale que nous ne découvrons pas chez ceux que nous reconnaissons inexacts. Ce sont des jugements que nous possédons et que nous ne possédons pas tout à la fois. Ils ont une forme d'être que nous ne pouvons changer, ils sont d'un monde sur lequel nous n'avons aucune prise.

C'est là un fait qu'on ne peut expliquer que d'une seule façon. Que ces jugements puissent éclore en nous, cela doit être pour leur véritable vie sans aucune importance. A côté de leur réalisation dans une conscience humaine, *ils ont une existence logique indépendante.* Connaître c'est saisir cette existence. Et nous nommons vrai un jugement dont le contenu correspond à un fait de ce monde idéal dont nous venons de parler. Nous appelons ce fait: *l'objet du jugement.* S'il y a vérité, le jugement et « l'objet coïncident »[1]).

Cet objet du jugement n'est pas un objet réel de telle sorte que nous pourrions indiquer l'endroit où il se trouve. Il est l'idéal logique immanent à chaque concept qui cherche à se réunir avec d'autres concepts en un jugement. Nous disons avec intention: *idéal logique* pour exprimer que sa réalisation n'est pas à attendre dans un avenir prochain ou

---

[1]) En cela encore nous nous séparons du criticisme. Le criticisme ne peut chercher l'objet du jugement que dans la « forme ». Sur ce point Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, 4e éd., Tubingue, 1921, est particulièrement clair. Léon Brunschwieg a donné du principe critique un autre développement, plus riche peut-être. Voir: La modalité du jugement, Paris, 1897. Cf. aussi Lachelier: Du fondement de l'intuition, 4e éd., Paris, 1916.

lointain, comme c'est le cas pour l'idéal moral, mais qu'elle est en dehors du temps, comme elle est en dehors de l'espace. *Le monde transcendant n'existe que dans un sens purement logique*, mais il existe néanmoins et cela éternellement et partout du fait même que l'espace et le temps ne le regardent pas. Il faut s'efforcer de concevoir l'idée d'une pareille existence qui est absolument différente d'une existence matérielle analogue à celle des « solides »[1]).

Nous dirons qu'un jugement est exact quand il exprime une partie de ce monde des vérités et que la connexité de ses concepts correspond aux relations qu'ils ont eues avant de « descendre » chez nous. Dans le désir secret d'une idée qui veut se compléter se trouve comme un souvenir de son origine transcendante. Entrée dans notre conscience elle a fait une chute dans l'isolement. Elle s'efforcera donc de sortir de cet état pour rentrer dans l'harmonie qu'elle a quittée.

Le jugement vrai est la présence d'un monde idéal dans une conscience humaine, le jugement faux n'est qu'un essai de l'établir, un essai qui a échoué.

Un jugement vrai une fois formée ne peut être ni dépassé ni changé par aucun effort. Nous avons obtenu un résultat *définitif*. Ayant, par contre, formé un jugement erroné, la pensée ne s'arrête pas, elle finit par passer

---

[1]) On ne créera jamais une véritable logique si l'on ne parvient pas à faire complètement abstraction de tout réalisme. Il faut, en vérité, étudier les idées seules et leur vie propre et oublier entièrement le monde qui nous entoure. C'est là une tâche des plus difficiles parce que jusque dans les sublimes secrets de notre langue ce monde se fait sentir; qui dit langue, dit habitude de penser, héritage du passé. N'ayant pas le temps de faire la révision des valeurs et des opinions ancestrales, nous sommes, pour l'ordinaire, forcés d'accepter sans contrôle.

outre, s'acheminant vers un autre but. Le jugement vrai étant le dernier mot de la pensée, l'ensemble en constituerait cet état de stabilité dont nous avons précédemment parlé.

Et maintenant si nous voulons définir les expressions que nous avons employées, nous nommons « mouvement de la pensée » l'effort des idées de s'affilier à d'autres et d'entrer avec elles en des combinaisons, des jugements. Le « mouvement » se termine quand cette liaison est établie conformément à l'idéal immanent à ces concepts, idéal qui leur est logiquement transcendant. A ce moment nous possédons la « clarté », ce terme signifiant la satisfaction — toujours logique — qu'éprouve la pensée, lorsque, après avoir réussi à opérer une synthèse idéale, elle peut entrer en repos.

Le jugement n'invente et ne crée rien, il décrit. La conscience claire s'exprime par ce moyen. Il est le dernier fruit du travail intellectuel, tout ce qui précède en est l'élaboration sourde et demi-consciente.

D'où vient le contenu qui apparaît dans notre conscience? Cette question touche à la méthaphysique, nous ne la discuterons que sur le terrain de la réflexion exacte. Et nous dirons: Ce contenu commence par être dans le subconscient en attendant le moment où il peut franchir le seuil de la conscience claire et s'élève jusque dans la pleine clarté où il s'immobilise tout à coup. Penser, c'est exhumer les trésors du subconscient et en faire nos jugements.

Quant à l'origine du contenu du subconscient, c'est ici que commence le domaine des hypothèses. Par définition, nous n'avons dans le subconscient pas d'idées claires et, par conséquent, pas de connaissance.

Nous disons ainsi que: *nous possédons la vérité quand une idée ou un complexe d'idées prennent pour nous une*

telle fixité qu'il nous semble qu'une force supérieure et transcendante les maintient à la même place et dans le même état.

On nous objectera que nous faisons dépendre la vérité d'un sentiment subjectif qui pourrait être trompeur. Dans les temps passés, beaucoup d'idées ont paru présenter le caractère d'une immobilité absolue. Cependant, elles ont fini par être ébranlées et nous les considérons aujourd'hui comme des superstitions et même des folies. Notre théorie ne nous donne donc pas la certitude absolue que nous possédons la vérité.

Nous répondons à cette objection : 1° *Il n'y a pas de théorie de la connaissance qui ne soit pas obligée de lier en quelque sorte la vérité à un sentiment subjectif.* Pour reconnaître une idée comme vraie, nous devons éprouver une obligation, sans quoi nous continuons la recherche. Cette obligation ne saurait être autre que « personnelle ». Aucune doctrine n'échappera à cette nécessité. 2° *L'immobilité dont il est question est un attribut de la vérité elle-même.* Notre sentiment en tant que subjectif, à lui seul, est chose indifférente, il n'a de valeur que s'il correspond au fait idéal et s'il en est l'expression. La difficulté est de savoir quand cette correspondance a lieu ou quand nous sommes victimes d'une erreur. Limités de tous côtés, nous nous trompons en ce que nous croyons être absolument certain. Cet état de choses ne permet cependant aucune conclusion en faveur du scepticisme. Bien que les individualités ne soient que de courte durée, la conscience continue sa vie dans la race. Elle a donc le temps de corriger les erreurs. Personne n'a le droit de désespérer du succès final, puisque des expériences irréfutables nous permettent de l'attendre. C'est que nous avons dès à présent des pensées vraies qui offrent une résistance invincible à toute puissance et nous font, par là,

l'impression d'être pour ainsi dire tombées du ciel. Cela prouve, en effet, que ce n'est pas un abîme infranchissable qui nous sépare de la pleine possession de la vérité.

* * *

Parmi nos conceptions, le langage populaire distingue deux sortes. Les unes, dit-on, correspondent à une réalité en dehors de nous: elles sont des représentations ou des « phénomènes »; les autres sont des idées pures, elles sont des données entièrement spirituelles. Cette distinction n'a aucune valeur philosophique. Elle oublie que *logiquement* chaque idée vraie est indépendante de la conscience subjective; le réverbère aussi bien que le théorème de Pythagore. Je les ai « dans l'esprit », c'est-à-dire, je les considère comme n'étant pas créées par l'esprit, mais comme y étant entrées. Dans ce cas, ils viennent « de dehors », et il n'y a pas la moindre différence entre un « solide » et une « idée ». Ils existent tous deux.

Cependant on ne saurait nier que le théorème de Pythagore et un réverbère n'« existent » pas de la même façon. Il y a, en effet, des contenus de l'esprit d'un caractère tout spécial. Le réalisme y voit le résultat de l'action d'un monde extérieur, nous y voyons autre chose qu'un phénomène logique particulier.

Qu'une partie de nos idées passe pour des « phénomènes » ou des « représentations », et que l'autre partie passe pour des « pensées » est d'une importance capitale, mais il n'y a là cependant qu'une simple donnée de la conscience, et une donnée aussi mystérieuse que les autres.

La catégorie d'idées qui portent, à la différence de toutes les autres un « coefficient d'existence », nous la résumons dans les notions du monde et de la nature. Par ces

termes nous voulons désigner « des objets existant hors de nous »[1]).

Mais ce coefficient d'existence, tout constitutif qu'il soit pour la détermination de la réalité, ne suffit pas à lui seul. C'est que nous avons souvent l'impression d'avoir à faire à une donnée du monde extérieur qui n'est cependant qu'une illusion, une hallucination ou un rêve. Je vois en état de sommeil une personne de mon entourage, éveillé je sais que j'ai rêvé; je rencontre la même personne dans la rue, et je n'ai aucun doute d'avoir vu un véritable être humain. Cette certitude n'est pas due aux sens, l'image visuelle étant la même que je dorme ou non. D'ailleurs nous sommes souvent convaincus d'être en présence d'une réalité sans que les yeux et les oreilles n'y soient pour rien.

Quel est le signe auquel nous reconnaissons la réalité et qui la distingue nettement du rêve et de l'hallucination? C'est ici qu'il faut parler de *l'enchaînement* des faits. Qui dit nature ne veut pas seulement indiquer le caractère commun à un certain nombre de données intellectuelles, il affirme *l'unité* de ces données. Il affirme qu'elles forment un ensemble dont les parties se tiennent. Le concept de la nature implique donc qu'un ordre règne dans la réalité et non pas le chaos. La coexistence et la succession des « faits » et des « événements » sont déterminées par des lois. «Nature» n'est qu'une expression pour la totalité de ces lois. Dans ce sens l'idée de la nature est à la base de chaque recherche ou réflexion relative au monde.

---

[1]) Cette signification du concept de nature a été particulièrement mise en avant par Hans Driesch en opposition avec les écoles kantiennes qui insistent d'une façon exclusive sur l'enchaînement des objets naturels. (Kantstudien, Vol. XXII, p. 93 sqq. H. Driesch: Wissen und Denken, Leipzig, 1919, p. 42. Voir du même auteur: Ordnungslehre, Jena, 1912, p. 132 sqq.)

Cette notion a beaucoup préoccupé les penseurs. Ils en ont recherché l'origine et la valeur et ont donné à ces questions des réponses très différentes. On en a cherché d'abord l'origine dans une habitude que notre esprit aurait contractée. En voyant se répéter certaines séries d'événements, nous concluons naïvement qu'ils se reproduiront toujours dans le même ordre. D'autres prétendent que c'est la « société » qui nous a inculqué cette idée. Dans une société différente de la nôtre, on n'aurait pas les mêmes convictions.

De ces théories, la première n'explique pas la contrainte qui nous oblige à affirmer l'idée de la loi, contrainte qui ne saurait découler d'une simple habitude. La seconde invente un mythe, car la société telle qu'elle se l'imagine n'existe pas. Une vérité est bien un fait social — nous demandons que tout le monde la reconnaisse — mais elle est avant tout personnelle. Elle nous lierait même si nous étions seuls à la posséder et, le cas échéant, elle soulèverait l'individu contre la société et créerait des martyrs. C'est en des individualités isolées que sont nées les vérités les plus sublimes. Toute tentative de déduire l'idée de la loi de circonstances historiques et passagères doit nécessairement échouer.

Reste l'hypothèse criticiste qui rattache l'idée de la loi à l'esprit. L'esprit impose aux données nues l'ordre dans lequel nous les connaissons. Pour des raisons que nous avons indiquées, nous n'acceptons pas cette théorie. Nous estimons que le concept de la loi résulte directement de la nécessité d'après laquelle chaque idée demande à se compléter par une autre. Elle est poussée à se lier à une idée différente d'elle-même qui lui est, en même temps, immanente. Elle n'a point le choix de s'associer à n'importe quelle notion, c'est sa notion à elle qu'il lui faut. Or, l'idée de la loi exprime ce fait. Qui dit loi dit nécessité qui existe pour les données de se lier d'une façon tout à fait parti-

culière et qui ne leur laisse pas la liberté d'entrer en des relations quelconques ou de rester isolées. Par conséquent, sans employer le terme, c'est l'idée de la loi que nous avons développée. Nous l'avons surtout distinguée de la conception kantienne, parce que cette conception est la plus répandue à l'heure actuelle. Mais nous n'avons pas adopté, pour cela, la solution imaginée par le rationalisme avant-kantien.

* * *

L'idée de la loi n'est contestée par personne, la détermination seule en est problématique, et les différentes philosophies proposent des solutions fort diverses. Pour nous il y a une autre question: l'idée de la loi coïncide-t-elle, comme nous l'avons avancé, avec l'idée de la nature? Ne serait-il pas possible qu'elle nous amenât, en vérité, à une affirmation beaucoup plus restreinte? Ce quelle exige ce sont avant tout des séries de « phénomènes » qui se déroulent avec nécessité. Mais la notion de la nature implique au surplus que ces séries sont reliées à leur tour. Sommes-nous obligés d'admettre cette conception, ou bien la notion de la loi se concilierait-elle avec une idée pluraliste de l'univers?

On sait que la philosophie de Renouvier a abouti à cette dernière conclusion. Renouvier considérait la réalité comme une « pulsation immense composée d'un nombre inassignable, quoiqu'à chaque instant déterminé, de pulsations élémentaires de divers ordres, dont l'harmonie..... s'accomplit par la naissance des êtres autonomes dans lesquels elle tend à devenir, de purement spontanée qu'elle était, volontaire et libre »[1]).

---

[1]) Essais de critique générale, III, les Principes de la nature, 2e éd., Paris, 1893, p. 75.

La pensée de Renouvier a été exposée et critiquée avec une grande compétence par des auteurs connus[1]), ce qui nous dispense d'y revenir. Nous retrouvons d'ailleurs plusieurs de ses idées capitales dans E. Boutroux. Ce philosophe s'est particulièrement occupé de la question des lois de la nature[2]).

D'après Boutroux les lois de la nature n'ont pas une valeur absolue. Elles sont d'opportunes abstractions utiles à la recherche, mais qu'on remplacera, un jour, par d'autres plus utiles encore.

Quant à la réalité elle-même, elle est dicontinue. Car on ne peut faire sortir les unes des autres les différentes parties dont elle se compose.

Telles sont les deux thèses principales.

Boutroux les établit d'abord par une analyse de la notion de nécessité. Il distingue trois espèces de nécessité. La seule qui soit tout à fait rigoureuse résulte de l'axiome

---

[1]) Voir G. Séailles: la Philosophie de Ch. Renouvier, Paris, 1905 (A comparer F. Pillon, Année philosophique, 16e année : Un ouvrage récent sur la philosophie de Ch. Renouvier). Ph. Bridel : Ch. Renouvier et sa philosophie, 1905. F. Pillon : Les deux premières antinomies de Kant et les dilemnes de Renouvier, dans l'« Année philosophique », 20e année. Les questions ne se trouvent pas avancées par le livre de A. Arnal: la Philosophie religieuse de Ch. Renouvier, Paris, 1907. L'auteur a bien compris Renouvier et il le montre en résumant les idées du philosophe sur la logique, la psychologie et la philosophie de la nature. A ce résumé il ajoute, ça et là, un point de vue emprunté à la théologie de H. Bois. Mais il vaut encore mieux se rendre simplement aux conclusions d'un penseur que d'en faire une critique aussi peu approfondie que celle de Friedrich Karl Feigel dans un livre qui porte le titre prétentieux : Der französische Neocritizismus und seine religions-philosophischen Folgerungen, Tübingen, 1913.

[2]) De la Contingence des Lois de la Nature, 8 éd., Paris, 1915. L'idée de la loi naturelle, Paris, 1894.

de l'identité: que A soit égal à A c'est là une nécessité « radicale ». La nécessité du syllogisme est déjà moins rigoureuse. Pour que le syllogisme nous permette d'admettre une proposition comme vraie, il faut en avoir admis d'abord une autre. Il est exact quand la mineure est impliquée dans la majeure. Si l'on peut prouver que A est égal à a + b + c, il faut encore établir que a + b + c = A ce qui n'est pas la même chose. Tandis que le premier rapport est analytique, le second est synthétique. Reste la troisième catégorie de nécessité, la nécessité synthétique. Elle est relative. Adoptant l'idée kantienne du jugement synthétique, Boutroux la considère comme une invention de l'esprit qui relie les concepts du dehors.

Laquelle des trois formes de nécessité constatons-nous dans la nature? Assurément pas la première, car la nature est sujette au changement. Or, qui dit changement dit termes non identiques. Une nécessité résultant de l'axiome de l'identité ne peut donc être admise. Une nécessité absolument rigoureuse ne peut être démontrée dans la réalité. De même pour la nécessité syllogistique, aucun phénomène ne se trouve impliqué dans le phénomène précédant. La nature ne nous révèle pas davantage la deuxième espèce de nécessité. La nécessité synthétique est la seule dont nous puissions parler. Mais elle n'est aucunement donnée dans l'« expérience ». Comme nous l'avons dit, c'est l'esprit qui l'apporte. Conclusion: il n'y a pas de nécessité absolue démontrable dans la réalité.

Le fond sceptique du kantisme ne se montre nulle part plus clairement que dans les conséquences qu'en a tirées un penseur profond comme Boutroux. Il en sera ainsi chaque fois qu'on fera du jugement synthétique a priori la clef de voûte d'un système. Si le raisonnement ne progresse que par ce moyen, nous n'aurons jamais une con-

naissance rigoureusement établie. Car, en partie du moins, la connaissance se réalise par l'union de plusieurs concepts *non identiques*. L'axiome de l'identité ne pourra donc nous rendre aucun service. Cet axiome ne fait pas avancer la pensée. A=A, voilà tout ce qu'il nous dit. S'il n'y a pas de nécessité absolue en dehors de celle qui se base sur cet axiome, nous ne pourrons nous fier à aucun de nos raisonnements. Si la nécessité du jugement synthétique n'est que relative, toute connaissance l'est aussi. La conséquence inévitable de la doctrine de Boutroux c'est un relativisme qui ne se distingue plus du scepticisme.

Nous devrions nous résigner à ce résultat si ce philosophe avait considéré toutes les espèces de nécessité possibles. Il ne l'a pas fait. Il y a une nécessité qui ne se base ni sur l'axiome de l'identité, ni sur le syllogisme et qui n'est pas non plus synthétique dans le sens kantien. C'est celle que nous avons exposée. Chaque idée la porte en elle. Poussée par une force secrète, elle cherche un complément. Ainsi s'établit un lien qui en liant deux concepts différents ne provient pas du dehors.

Dans le cours que Boutroux a professé à la Sorbonne en 1892-1893 et qu'il a publié sous le titre « L'idée de la loi naturelle », il aboutit aux mêmes conclusions générales bien que procédant d'une façon différente. Il part des sciences données qu'il divise en deux groupes: les sciences naturelles d'un côté, les sciences biologiques, psychologiques et sociales de l'autre. Aucune d'entre elles ne saisit l'ensemble de la réalité, mais seulement une partie. Celles du premier groupe ne s'occupent que de ce qui peut être mesuré. Elles aboutissent à un déterminisme assez rigoureux qui est confirmé par l'observation. Cependant il est hypothétique parce que la moitié de la réalité n'est pas prise en considération. Tout ce qui est qualité est laissé de côté. Les sciences de la seconde

catégorie portent précisément sur les parties négligées. C'est la qualité et la spontanéité qui les intéressent. Ainsi les sciences se partagent entre elles le domaine de la réalité, et les unes travaillent sur un terrain où les autres ne pénètrent jamais.

Boutroux ne laisse subsister aucun rapport entre les deux catégories de sciences. L'une est « contingente » à l'autre. On ne saurait déduire les principes des sciences naturelles des principes des sciences biologiques, psychologiques et sociales.

En outre les lois naturelles n'ont qu'une valeur approximative[1]). L'expérience ne les vérifie pas complètement. Elle ne le pourrait non plus, parce que l'objet de ces sciences n'est qu'une partie restreinte de l'expérience.

Il faut dire que Boutroux a fait avec une grande maîtrise l'analyse des sciences *actuelles*. Mais il n'a pas envisagé la possibilité que la situation scientifique pourrait changer dans l'avenir. L'avenir pourrait bien nous réserver des surprises. Les deux groupes de sciences actuelles ne nous donneront-ils toujours qu'une fraction de la réalité? Resteront-ils toujours dans leurs cadres respectifs? Il est exact qu'on ne peut expliquer la qualité par la quantité. Mais ne pourrait-on pas entrevoir le jour où ce dualisme cesserait?

Boutroux considère les sciences actuelles comme définitives, non pas dans leurs résultats mais dans leurs principes. Comment autrement comprendre l'opinion que la mécanique, la physique, la chimie ne saisiront jamais la qualité et que d'autre part les sciences biologiques etc.

---

[1]) Une idée analogue se trouve déjà chez Comte. Voir « Cours de Philosophie positive », 4e éd., Paris, 1877, Vol. VI, p. 637 sqq.: « Les lois naturelles, véritables objets de nos recherches, ne sauraient demeurer rigoureusement compatibles, en aucun cas, avec une investigation trop détaillée. »

ne s'occuperont jamais des quantités? Ne devrait-on pas, au contraire, admettre que les sciences de l'avenir trouveront la solution des problèmes qui nous paraissent encore insolubles? Ne découvriront-elles pas des principes dont encore nous ne savons rien? Evidemment ces sciences ne seraient plus la chimie, la biologie, etc. que nous avons aujourd'hui, mais ce seraient néanmoins des sciences. Pour Boutroux l'évolution scientifique s'arrête devant les principes des sciences du 19e et du 20e siècle.

La séparation de la réalité physique et de la réalité biologique etc., est d'ailleurs arbitraire[1]). Personne ne saurait dire où finit l'une et où commence l'autre. « L'expérience » ne nous les montre jamais isolées. Au contraire, elles se pénètrent à chaque instant. Nous voyons sortir la vie de la mort et la mort prendre la place de la vie. Les organismes inférieurs tirent les moyens de leur existence des éléments inorganiques, les organismes supérieurs font de même par l'intermédiaire des plantes. Entre ces règnes il y a continuité, bien que nous ne puissions constater rigoureusement cette continuité. Pourquoi ne pas croire qu'un jour on l'établira scientifiquement? Des efforts ont été faits dans ce sens depuis longtemps. Ils n'ont abouti qu'à des hypothèses plus ou moins vagues. Mais en restera-t-on toujours là? Si un savant de génie faisait tomber les cloisons qui séparent les différents compartiments de la réalité, quelle ne serait pas la confusion de ceux qui les considéraient immobiles?

De semblables réflexions sont bien faites pour ébranler le fondement sur lequel repose le raisonnement de Boutroux. La continuité de l'être cependant est le résultat d'un fait autrement important. C'est le fait sur lequel nous avons

[1]) Voir à ce propos: W. Wundt: Sinnliche und übersinnliche Welt, Leipzig, 1914, p. 331.

insisté: aucune idée ne saurait rester seule. Il s'ensuit nécessairement que toutes les idées se trouvent en contact les unes avec les autres; il y a donc entre elles continuité. Nier cette conséquence ce serait affirmer qu'il existe des idées isolées, hypothèse qui serait en opposition avec leur nature et qui est, par conséquent, impossible.

Supposons que cette continuité n'existe pas. Nous aurions alors, dans le cas le plus favorable, un nombre indéfini de séries parallèles dont les points extrêmes seraient, à leur tour, radicalement séparés. La connaissance finirait par se trouver en face de termes sans relations entre eux et la fin de la pensée serait l'ignorance! Une telle supposition serait absurde.

Nous avons écarté de notre réflexion l'hypothèse d'un monde extérieur. Cette hypothèse, même si elle devait être admise, ne changerait rien au résultat auquel nous sommes parvenus. La réalité en soi ne nous serait pas directement donnée[1]). Nous ne la posséderions seulement en tant que conception. Pour nous, elle ne saurait être autre chose qu'un ensemble d'idées. Or, comme tel elle obéirait aux lois que nous avons démontrées.

* * *

[1]) La seule connaissance ne suffit pas pour établir la conviction scientifique de la réalité d'un monde extérieur. Les chercheurs compétents en conviennent de plus en plus. Aussi croit-on parfois que la volonté pourrait nous donner la certitude que la connaissance nous refuse. Nous ne contestons pas la possibilité d'une pareille théorie. Nous faisons seulement remarquer qu'il ne s'agit, pour nous, moins de l'existence que de la connaissance du « monde ». La théorie volontariste, au point de vue de la connaissance, reste une hypothèse. (Un bel exposé des récentes théories relatives à cette question se trouve chez Frischeisen-Köhler: Wissenschaft und Wirklichkeit, Leipzig, 1912. Voir, en outre, du même auteur: Das Realitätsproblem, Berlin, 1912, en patriculier, p. 58 sqq.)

En refusant d'admettre l'hypothèse d'un monde extérieur, nous ne méconnaissons pas la valeur des données intellectuelles que nous nommons « phénomènes ». Et cette valeur ne consiste pas seulement en ce qu'elles prétendent correspondre à une réalité entièrement indépendante, cette prétention ne leur est nullement essentielle. Ce qui distingue un « phénomène » de tout autre contenu de la conscience, c'est qu'il est une *donnée unique*, c'est-à-dire qu'il occupe une place particulière dans l'« espace » et dans le « temps ».

Il se trouve dans l'espace, cela signifie qu'il existe avec d'autres phénomènes. Il se trouve dans le temps, cela signifie qu'il disparaît à un moment donné pour céder sa place à un phénomène différent. Aucun phénomène ne se montre deux fois. La plume que j'ai plongée dans l'encrier est autre que celle que j'en retire pour écrire ces lignes. En d'autres termes, le propre des phénomènes est d'être dans un changement continuel.

Il doit y avoir entre deux phénomènes — la plume que je plonge dans l'encrier et la plume que j'en retire — un point où le premier cesse d'exister et où le second commence à être. Or, nous sommes incapables de marquer ce point. Nous n'observons pas d'interruption. Le point qui sépare deux phénomènes est un point absolu, c'est-à-dire, sans étendue. Il nous est donc impossible de le remarquer. La transition de l'un à l'autre se fait sans qu'on puisse apercevoir une rupture. Nous n'assistons pas à une suite de sensations différentes, mais à un passage plus ou moins rapide de l'une à l'autre.

Nous sommes maintenant en mesure de saisir de plus près la notion de la nature:

1° A sa base se trouve une catégorie d'idées qui se distinguent des autres par un « coefficient d'existence », c'est-

à-dire qui prétendent correspondre à des données « ayant une réalité hors de nous », à des « choses ». La notion de la chose implique celle de l'« extension » qui est une donnée aussi primaire de la conscience comme la chose elle-même.

2° Les choses « coexistent » dans un nombre infini. L'expression pour cette simultanéité est la notion de l'espace.

3° Les choses se succèdent, elles sont dans le temps.

4° Les relations entre les choses qui coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps sont établies d'après les lois.

Nous résumons tout cela par le terme de « matière ». Ce terme exprime à la fois l'extension et la succession ininterrompue des choses. La matière est le « substratum » sur lequel s'accomplit le changement perpétuel. Nous ne croyons pas que la notion de la matière soit indispensable à la définition de la nature. Elle pourrait même égarer la réflexion en apportant des souvenirs d'une métaphysique intéressante mais fausse. En outre, elle semble être aussi bien une idée relevant de la morale que de la théorie de la connaissance, car elle indique la résistance qu'éprouve notre action. Presque chaque fois que l'idée de la matière a eu une certaine importance dans l'histoire de la philosophie, des intérêts moraux étaient en jeu. Mais ces réserves faites, nous pourrions nous servir de ce terme sans provoquer un malentendu.

Cependant, la notion de la nature n'est pas encore tout à fait nette. Il ne suffit pas de dire que les relations entre les choses sont déterminées par des lois. Car les hallucinations et les rêves se produisent, eux aussi, conformément à des lois. Le mirage qui trompe le voyageur dans le désert ressemble à un phénomène « objectif ». Où trouverons-nous un critérium de la vérité qui nous donne la certitude de ne pas être en proie à des images trompeuses?

Nous considérons un « phénomène » comme objectif quand il est relié à d'autres d'une façon spéciale. Ce phénomène doit être avec les autres dans un rapport *nécessaire.* J'entends par là un rapport qui s'établit sans l'intervention d'un facteur *subjectif*, en d'autres termes, un rapport *direct et immédiat.* C'est parce qu'un pareil rapport n'existe pas entre les rêves et le reste de nos sensations que nous considérons les rêves comme des illusions. Le moment du réveil, en particulier, marque l'absence de tout rapport direct et immédiat, et nous fait découvrir le rôle que joue notre subjectivité.

Il suit de là que nous connaîtrions la réalité, si nous parvenions à assister au flux de nos sensations en simples spectateurs. Tout effort vers la vérité tend à éliminer l'action du sujet observateur. C'est cette action qui est la raison de nos erreurs. Elle opère inconsciemment et automatiquement. Ainsi nous arrivons toujours au même résultat que plus haut où nous y étions parvenus par un raisonnement analogue.

Les sensations doivent donc être reliées comme *si l'une sortait de l'autre,* comme si l'une était le produit de l'autre. C'est alors seulement que la subjectivité sera entièrement écartée et que nous pourrons parler d'une nécessité objective dans les « événements ».

Pour désigner cette nécessité, nous adoptons le terme de causalité. *Nous désignons alors par « nature » une succession ininterrompue de données intellectuelles auxquelles nous attribuons la matérialité et qui sont reliées par la loi de la causalité.* Nous possédons maintenant le critérium d'après lequel nous jugeons si une chose « existe » ou n'« existe » pas.

La décision s'opère dans la plupart des cas d'une façon inconsciente. Car nous considérons bien des objets comme

appartenant à la nature sans que nous en ayons déterminé toutes les causes. A vrai dire, il n'y a pas un seul événement qui soit entièrement déterminé. Nous disons cependant qu'il existe. Cela implique la conviction que la causalité a lieu bien qu'elle ne soit pas suffisamment « constatée ». Un jour, pensons-nous, notre supposition sera justifiée par la découverte de l'ensemble des relations causales qui ont produit l'événement. C'est là un acte de foi que nous accomplissons mille fois dans la vie quotidienne. La démonstration de la causalité universelle est un idéal qui n'est pas encore réalisé. La science réalisera cette démonstration après une évolution infiniment longue.

Pour être absolument conséquents, nous devrions rester sceptiques aussi longtemps que nous ne connaissons pas la totalité des causes d'un événement. Par conséquent, dans l'état actuel de notre savoir, nous ne possédons de certitude rigoureuse pour aucun « fait ». Mais cela ne nous donne nullement le droit de nier l'idéal.

Nous nous rendons bien compte que la notion de causalité, elle aussi, évoque des idées métaphysiques que nous ne pensons pas soutenir. Nous déclarons donc avec toute la netteté voulue que le terme de causalité ne peut avoir pour nous qu'une signification logique. Nous ne défendons aucunement la conception mécaniste du monde. Notre terme n'exprime que la succession nécessaire des phénomènes, rien d'autre.

* * *

Les notions de matière et de cause ne circonscrivent cependant pas entièrement ce que nous nommons réalité. Les systèmes matérialistes les croyaient suffisantes, mais c'était une erreur. Ces systèmes ont fleuri chaque fois que les sciences naturelles ont vu augmenter, par de nouvelles

découvertes, leur prestige. Le danger de négliger une partie des « faits » était alors particulièrement grand. Il n'est donc pas étonnant qu'on n'ait pas remarqué des données pourtant faciles à entrevoir, données faisant partie de la réalité psychologique.

Il s'agit d'une classe particulière d'idées qui sont, en quelque sorte, des sensations; car elles nous arrivent par une espèce de *perception intérieure*. Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse le plus, il nous importe de trouver la structure logique de ces idées.

Pour appliquer à elles le terme de sensation, nous avons encore une autre raison: elles sont des données uniques, comme les « phénomènes ». En effet les « états d'âme » viennent et disparaissent; il y a entre eux un changement continuel. Mais la grande différence entre la réalité psychologique et le monde « extérieur » est que la réalité psychologique ne connaît qu'une seule dimension. Les sensations intérieures ne sont pas juxtaposées, elles se succèdent. Certes, on parle du « champ de la conscience » pour indiquer que son contenu est multiple. Les différentes parties de ce contenu ne sont cependant pas mises les unes à côté des autres, comme c'est le cas pour les phénomènes, elles ont un degré différent d'intensité et elles se pénètrent mutuellement. Elles forment un tout qui fait place à un autre ensemble. La réalité psychologique n'est, par conséquent, pas de nature spatiale. *Elle ne connaît que le temps.*

L'absence de l'espace laisse apparaître la suite des données beaucoup plus rapide que le changement de la réalité spatiale. Le cours de la vie intérieure semble être d'une vitesse inouïe. Cette impression est fausse. Car le monde sensible, lui aussi, ne connaît pas d'arrêt. Il ne s'y trouve qu'une stabilité apparente.

Parce qu'elles sont des idées — et elles ne peuvent être

autre chose — les perceptions intérieures doivent être continues. Cette continuité ayant lieu dans le temps, *elles sont soumises à la loi de la causalité.* Cette conclusion est inévitable.

Si la loi de causalité semble effacer la différence entre la réalité psychologique et le monde sensible, un autre fait la rétablit. C'est que la notion de matière n'est pas applicable au monde psychologique. Car pour les données de la perception intérieure, l'espace n'existe pas. Nous ne pouvons donc pas parler de la matérialité de ces données. Elles se distinguent radicalement en cela des sensations extérieures. *Elles ne sont pas des « choses ».*

Elles existent néanmoins et elles ont une nature commune. Pour indiquer cette nature, nous nous servons du terme traditionnel d'« âme ». Appartiennent à l'âme les données de la conscience qui se succèdent avec nécessité et dans le temps.

Nous ne pensons pas qu'on puisse se méprendre sur notre véritable opinion et nous attribuer une métaphysique grossière et périmée. Comme la notion de la matière, celle de l'âme est essentiellement logique.

* * *

La réalité psychologique et le monde sensible, voilà les deux réalités que nous avons décrites. Elles ne sont pas les seules. On en découvrirait encore d'autres d'un caractère logique très compliqué. Par exemple, la réalité historique qui naît des relations réciproques entre l'âme et le monde; la réalité biologique et la réalité sociologique seraient aussi à déterminer. Nous n'entreprenons pas cette tâche qui formerait une partie considérable d'une théorie générale des sciences. Il nous suffit d'avoir montré les deux points extrêmes du problème de la réalité.

Par là nous n'aboutissons pas à une conception pluraliste de la réalité.

Pour éviter ce malentendu, précisons que la seule « réalité » que nous avons constatée est celle des idées immanentes à la conscience. A propos de ces idées, nous avons montré qu'elles s'allient de plusieurs façons. Etant donné qu'elles-mêmes décident des relations qu'elles cherchent à réaliser entre elles, nous devons parler des différentes catégories d'idées. Mais malgré cette diversité, elles font toutes partie de la conscience et sont, par conséquent, des données *spirituelles*. C'est là leur caractère commun qui, à lui seul, garantirait l'« unité » de la réalité. En affirmer la dualité ou la pluralité serait décomposer la conscience. Que cela soit impossible, nous en sommes tous témoins.

En outre, les réalités différentes doivent se relier à leur tour parce que chacune d'elles est un ensemble d'*idées*. C'est ce que nous avons soutenu contre Boutroux. Que nous ne connaissions pas encore la façon dont elles établiront ces liens, peu importe. Cela tient à un fait que personne ne conteste: ni les idées matérielles, ni les idées psychologiques ne sont parvenues, à l'heure qu'il est, à leur pleine clarté. Nous ne pouvons donc en connaître tous les secrets. Voilà pourquoi nous ne possédons pas la science universelle qui démontrerait l'unité de la réalité. Cette science universelle ne sera autre chose que chacune des sciences particulières arrivées au bout de ses efforts. Ce moment tardera longtemps à venir; nous avons donc encore la diversité des sciences.

Nous ne savons rien de précis de cette science universelle. Pourtant il est possible de dire qu'elle enseignera une conception « spiritualiste » de la réalité. Et cela pour la seule raison qu'elle a à faire à des données spirituelles.

* * *

En résumé:

1° La réalité est une. Il doit y avoir une continuité rigoureuse. Il est impossible de nier que le monde sensible et la réalité psychologique ainsi que les autres formes de la réalité auxquelles nous avons fait allusion, forment un *tout uni*. Chaque conception pluraliste est exclue. Le fait que les sciences actuelles ne peuvent pas prouver notre thèse n'a rien de décisif. Des sciences nouvelles naîtront et aborderont des problèmes qui sont aujourd'hui encore en souffrance ou qu'on n'entrevoit même pas. Une science universelle, ayant pour objet l'univers, couronnera l'effort de l'esprit. Ceci n'est pas une hypothèse. A l'heure qu'il est, cette science n'existe pas encore: elle est un idéal. Des sciences actuelles, aucune ne s'occupe de la réalité entière. Par différents chemins, elles s'approchent du terme final où elles se rencontreront. Ce terme final existe déjà, car la réalité existe. Si l'humanité ne devait pas y parvenir, cela tiendrait à des circonstances extérieures et non pas à l'inexactitude du principe.

2° L'univers est un fait, mais un fait inconnu. Nous savons que nous ne nous trompons pas en l'admettant, mais sa nature nous est cachée. Nous n'avons pas encore pénétré jusqu'à ses profondeurs. Nous y serons parvenus quand la science aura terminé son œuvre. Tel un peintre qui a dessiné sur la toile les contours d'une figure humaine, mais qui n'y mettra que plus tard la physionomie, nous voyons les traits généraux de l'univers, mais nous ne voyons pas encore son âme. Cette dernière, seule la science définitive nous la dévoilera.

3° Ceux qui veulent, dès à présent, connaître l'univers, forment nécessairement des hypothèses. Cela est permis, à la condition qu'on ne donne pas ces hypothèses pour des vérités exactes. Le travail des grands métaphysiciens des

temps passés et des temps à venir est nécessaire. Il répond à un besoin impérieux que nous portons en nous de saisir l'âme de l'univers. Mais ceux qui prennent leurs réponses pour autre chose que des hypothèses grandioses se trompent. Ils oublient que nous ne pourrons nous passer des hypothèses jusqu'à ce que paraisse la science parfaite. Celle-ci sera la vérité et la pleine clarté; au point de vue de la connaissance, elle sera le nirvâna, car il n'y aura plus alors de désir de connaître et plus d'inquiétude.

II

La Religion

Il faut isoler un phénomène pour l'étudier. Mais cela ne paraît guère possible pour la religion. Partout les croyances religieuses sont mêlées aux préoccupations sociales, scientifiques, morales des hommes. C'est là une difficulté considérable que nous rencontrons dès le commencement de ce chapitre.

En voici une autre: Nous ne sommes jamais en présence de « la » religion, ce qui nous est donné est toujours « une » religion spéciale qui a son origine à un certain moment de l'histoire et qui, malgré la conviction contraire de ses adhérents, disparaîtra un jour. Car le devenir historique ne tient pas compte des convictions et préférences humaines.

Est-il peut-être possible de déterminer l'essence d'une religion particulière pour rechercher ensuite chez d'autres croyances les éléments analogues? Voici le Christianisme qui joue dans nos civilisations un rôle des plus importants. N'en pouvons-nous pas indiquer l'idée centrale? Nous en observons sans difficultés les manifestations très diverses. Les saints livres sont à la disposition de tous. L'entrée des églises et des temples n'est défendue à personne. Tout ce qui pourrait intéresser un chercheur se passe en pleine publicité.

Cependant si l'on demande aux chrétiens eux-mêmes quelle est l'essence de leur foi, on aura des réponses très différentes. Et on en conclura que, si les fidèles mêmes du Christianisme ne sont pas d'accord sur une telle question, c'est qu'elle doit être fort difficile à résoudre.

Ce que nous avons dit sur la religion est vrai aussi pour le Christianisme: il n'y a pas de Christianisme, il y a nombre de confessions chrétiennes. On peut appliquer ici ce qu'Emile Durkheim disait au sujet de quelques religions d'autrefois:

« C'est un enchevêtrement touffu de cultes multiples, variables avec les localités, avec les temples, avec les générations, les dynasties, les invasions, etc. Les superstitions populaires y sont mêlées aux dogmes les plus raffinés. Ni la pensée, ni l'activité religieuse ne sont également réparties dans la masse des fidèles; suivant les hommes, les milieux, les circonstances, les croyances comme les rites sont ressentis de façons différentes. Ici, ce sont des prêtres, là des moines, ailleurs des laïcs; il y a des mystiques et des rationalistes, des théologiens et des prophètes, etc. »

« Dans ces conditions, il est difficile d'apercevoir ce qui est commun à tous. On peut bien trouver le moyen d'étudier utilement, à travers l'un ou l'autre de ces systèmes, tel ou tel fait particulier qui s'y trouve spécialement développé, comme le sacrifice et le prophétisme, le monachisme et les mystères; mais comment découvrir le fond commun de la vie religieuse sous la luxuriante végétation qui le recouvre? Comment, sous le heurt des théologies, les variations des rituels, la multiplicité des groupements, la diversité des individus, retrouver les états fondamentaux, caractéristiques de la mentalité religieuse en général? »[1])

[1]) Emile Durkheim: les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912, p. 7.

De pareilles circonstances découragent un chercheur. Durkheim est donc allé à la recherche de situations moins compliquées. Il les a trouvées en Australie. Là-bas chez quelques tribus sauvages la religion a gardé sa première pureté. S'il est impossible de l'isoler dans nos civilisations supérieures, chez les primitifs d'Australie elle s'isole elle-même, ou plutôt nous l'y observons telle qu'elle était avant d'entrer en des rapports multiples avec les différentes manifestations de la vie et avant de subir les nombreuses transformations que nous constatons plus tard. « L'imagination populaire ou sacerdotale n'a encore eu ni le temps ni les moyens de raffiner et de transformer la matière première des idées et des pratiques religieuses; celle-ci se montre donc à nu et s'offre d'elle-même à l'observation qui n'a qu'un moindre effort à faire pour la découvrir..... Tout est réduit à l'indispensable, à ce sans quoi il ne saurait y avoir de religion. Mais l'indispensable, c'est aussi l'essentiel; c'est-à-dire ce qu'il nous importe avant tout de connaître »[1]).

Le maître sociologue n'est pas le premier à former cette hypothèse. Les fondateurs de la théorie animiste l'ont précédé. Et Durkheim se rend bien compte qu'il ne fait que reprendre « le vieux problème de l'origine des religions..... mais dans des conditions nouvelles »[2]).

* * *

Quelque grande que puisse être notre admiration pour les travaux des écoles ethnologiques et sociologiques, nous croyons qu'à la base de leurs recherches se trouvent plusieurs hypothèses très insuffisamment établies.

En voici les deux principales:

1° On suppose que la vie chez les primitifs n'ait eu « ni

---

[1]) Op. cit., p. 8.

[2]) Op. cit., p. 10.

le temps ni les moyens » de perdre son caractère primordial. Par conséquent, nous pouvons la connaître telle qu'elle est sortie des mains de la nature même.

2° On croit que l'essentiel d'un phénomène se montre à ses origines. « Pour bien comprendre un délire et pour pouvoir lui appliquer le traitement le plus approprié, le médecin a besoin de savoir quel en était le point de départ. Or, cet événement est d'autant plus facile à discerner qu'on peut observer ce délire à une période plus proche de ses débuts »[1]).

Ces hypothèses appellent la critique.

1° Autant vaut admettre l'état incorrompu des imaginations primitives qu'il est loisible d'avancer le contraire. D'où savons-nous que les tribus australiennes n'ont eu « ni le temps ni les moyens de raffiner et de transformer la matière première des idées et des pratiques religieuses?» Avons-nous la moindre garantie pour affirmer que « la distance psychologique »[2]) entre la cause de la religion et la religion, elle-même est restée inchangée depuis les origines? Les non-civilisés, au moment où nous pouvons les étudier, ont eu une longue histoire dont nous ne connaissons pas la durée mais qui s'élève à des milliers d'années. Pour subir des changements profonds le « temps » n'a pas manqué. Et de quel droit prétendons-nous que les « moyens » leur ont fait défaut? Comment peut-on dire avec certitude que nous trouvons chez eux les « formes élémentaires de la vie religieuse »? Pour justifier une pareille théorie, nous devrions être beaucoup mieux renseignés, sur les périodes préhistoriques de la race humaine, périodes dont nous ne savons pour ainsi dire rien. Et ce que nous en savons ne parle pas

---

[1]) Op. cit., p. 10.

[2]) Op. cit., p. 10.

toujours en faveur des hypothèses de Durkheim. Et tels faits ont amené d'autres chercheurs à voir dans les races des prétendus primitifs une humanité dégénérée.

2° Sans nous hasarder dans le domaine de la médecine, nous croyons qu'il n'est pas moins nécessaire d'étudier un délire à son paroxysme, si on veut bien le connaître, que d'en étudier les origines. Autant que nous sachions, la connaissance des origines aide surtout à appliquer le juste traitement. Si l'on veut élaborer une théorie sur la nature d'une maladie, il faut l'observer dans son *plein développement*. Mais il n'y a pas ici qu'une comparaison inexacte. D'une manière générale disons que les premières manifestations d'un phénomène de la vie de l'esprit nous renseignent insuffisamment sur son caractère. Celui qui veut faire des recherches sur l'essence de la morale l'étudiera dans des circonstances où elle se montre dans sa plus haute perfection; et celui qui veut connaître la nature de la raison ne s'arrête pas aux essais maladroits que fait la pensée d'un enfant de six ans.

Voilà les motifs pour lesquels nous ne pouvons accepter les principes de Durkheim. Cela ne signifie pas que nous excluons dès maintenant de notre recherche les religions primitives. Nous nous refusons seulement à croire qu'elles sont un objet particulièrement précieux à l'étude de l'essence de la religion et il ne nous semble pas prouvé qu'elles nous présentent la religion « à nu ».

* * *

Mais pouvons-nous indiquer des situations où la religion se montre si non tout à fait « à nu », du moins dans un certain isolement? Ces situations existent, bien qu'assez rarement. La religion, comme la science, l'art et la morale, atteint à de certains moments et dans certaines personnalités

un degré si élevé qu'elle remplit presque exclusivement la vie d'un individu ou d'une société.

Constatons tout d'abord que la religion, comme toute autre manifestation de la vie spirituelle, a ses héros et ses génies. Comme Michelange était un artiste de génie, Socrate une révélation de la vie morale presque absolue, Newton une des plus hautes incarnations de l'esprit scientifique, Zoroastre, Jésus, St-Paul, Mahomet, St-François d'Assise — pour nommer des exemples provenant d'époques et de religions différentes —, étaient des représentants des tendances religieuses les plus pures et les plus sublimes.

Pour connaître la religion, pourquoi ne pas s'adresser à de pareilles personnalités plutôt qu'aux primitifs? Qu'on n'objecte pas le caractère nettement social de la religion. La religion collective est un fait, la piété individuelle en est un autre. Même si la religion découlait entièrement de la puissance mystique de la société, elle apparaîtrait, en partie du moins, comme un phénomène purement personnel. Les individus révèleraient, dans ce cas, les profondeurs de la société, mais ils ne cesseraient pas par là d'être des individus. On étudierait donc la religion sociale en étudiant la piété individuelle.

Les héros de la piété sont dans une double relation avec la foule. Tantôt ils en sont les conducteurs, tantôt ils en sont persécutés. Souvent ces deux situations se trouvent réunies dans la vie d'un seul homme. Jésus fut tué par les Juifs et devint le Sauveur des chrétiens. Il doit donc y avoir une différence entre la piété collective et la piété individuelle. Le génie se distingue à la fois de ceux qui l'aiment et de ceux qui le persécutent. Nous devons faire le départ entre la religion des maîtres, celle de leurs disciples et celle de leurs adversaires.

L'étude de la piété individuelle conduit ainsi à l'étude

de la piété collective qui se montre dans l'amour du disciple et dans la haine des adversaires. L'une complètera l'autre. Nous ne négligerons pas la religion comme phénomène social, mais nous n'y voyons pas sa seule forme.

Parmi les héros de la piété, les uns sont élevés à la dignité divine, les autres sont considérés comme de simples hommes appelés par Dieu à remplir une mission spéciale. Les premiers sont adorés, les seconds ne le sont pas. Entre ces deux catégories se trouve une troisième qu'on pourrait nommer celle des Saints. Ceux-ci ne parviennent pas à la pleine dignité divine, mais ils dépassent pourtant la mesure humaine. Ils ne sont pas adorés, ils sont seulement vénérés. Les Saints caractérisent les religions monothéistes ou celles qui, sans être monothéistes, ont un nombre de divinités strictement limité. Alors la possibilité de déifier un homme n'existe plus. Pour des raisons dont nous aurons encore à parler, l'évolution vers la déification commence. Le dogme et la théologie interviennent et l'empêchent d'aller jusqu'au bout, et voici qu'elle s'arrête à la « sainteté ». Toutefois le « Saint » est devenu *objet de la religion*. Et la pratique cultuelle des foules ne fait pas cette subtile différence théologique entre l'adoration et la vénération.

Voyons maintenant si l'adoration et la vénération sont provoquées par les héros de la piété eux-mêmes. La réponse à cette question est de la plus grande importance. Elle doit être négative; et cela pour cette unique raison que la déification n'a jamais lieu du vivant des personnalités en question. Il en suit nettement qu'elles ne se sont pas considérées elles-mêmes comme des êtres divins. Autrement elles auraient dû exiger de leurs adorants les honneurs d'un dieu.

Certes, ça et là, on leur a offert des honneurs spéciaux déjà pendant leur vie. Cependant quelques signes d'une dévotion ne permettent pas, à eux seuls, de conclure qu'on

ait cru se trouver en présence de véritables divinités ou que le héros se soit proclamé dieu lui-même. Le chrétien catholique s'agenouille devant le prêtre, devant l'évêque et devant le pape sans vouloir affirmer par là le caractère divin d'une personne sacerdotale. Ainsi la prosternation devant les héros n'implique pas non plus qu'on leur ait attribué ce caractère. On l'eût fait seulement en leur offrant un culte régulier. Ce culte, nous ne le rencontrons ni chez les chrétiens ni ailleurs. Force nous est donc d'admettre que les héros n'ont pas revendiqué pour eux-mêmes les honneurs divins. Par conséquent, la conscience d'être un dieu n'est pas une partie intégrante de leur conscience.

* * *

Toutefois il faut chercher chez ces personnalités elles-mêmes le point de départ de l'évolution qui se termine par la déification. Ce point de départ, nous croyons le découvrir dans une conscience particulière de soi-même qui est propre à ces grands génies religieux et que nous appelons conscience prophétique ou messianique. Pour la saisir, il faut d'abord considérer un fait plus généralement humain.

Parmi les tendances diverses qui divisent notre vie intérieure, il en est qui réclament une dignité spéciale. Elles sont accompagnées d'une conscience particulière qui leur attribue une valeur « objective », c'est-à-dire, nous nous sentons obligés de les considérer comme des révélations d'une réalité qui dépasse celle de notre moi subjectif, en est radicalement différente et est en même temps idéale. Ce sentiment caractérise l'âme humaine. Elle croit à la présence de l'« objectivité » en elle. C'est là un simple fait qu'on peut interpréter de façons différentes, mais qu'on ne peut contester. Suivant l'individu, la puissance des tendances « objectives » est plus ou moins forte. Elle est très faible

chez la majorité des hommes. De là le manque de constance et les revirements subits de l'opinion publique. Il n'y a qu'un petit nombre de personnalités qui s'efforcent d'écouter la conscience objective et d'y conformer leurs pensées et leur conduite.

Mais aussi ceux qui aspirent à l'objectivité ne le font, en général, qu'avec beaucoup d'interruptions. Tel savant historien, qui fait avec sagacité la critique des textes anciens, tombe dans une véritable impuissance intellectuelle quand il lit l'article de fond que lui présente son quotidien. Nos actions morales, elles aussi, ne manifestent pas toutes les mêmes qualités. Nous sommes capables d'accomplir des œuvres qui trahissent le sentiment du devoir le plus pur, ensuite nous nous laissons de nouveau guider par des impulsions inférieures, et, si nous ne faisons pas le mal, nous ne réalisons pas non plus le bien. Cette oscillation, d'ailleurs en grande partie inconsciente, entre l'effort et la fatigue caractérise la vie même de ceux qui se distinguent du milieu de la masse indifférente.

Si l'on voulait considérer cette attitude changeante comme normale, il faudrait considérer comme anormaux les cas dont nous allons parler maintenant. C'est qu'il y a des individus dont l'âme est entièrement remplie du sentiment d'un devoir qui leur est imposée. Ils ne cessent pas d'être poussés vers l'accomplissement de ce devoir bien qu'ils essaient parfois de résister à la contrainte qui les force de marcher. L'objectif, qui ne se fait sentir qu'avec des interruptions plus ou moins longues chez les autres, les possède complètement.

Plus ce sentiment pénètre l'âme de ces hommes, plus il peut leur donner la conviction qu'ils ont une mission à remplir, en d'autres termes, ils ont le sentiment d'une vocation. Il se forme en eux une nouvelle conscience qui

prend parfois le caractère d'une véritable obsession. C'est un cas qui ne se produit pas seulement dans le domaine de la morale ou de la religion, mais dans tous les domaines de la vie. Il y a des personnalités ayant reçu une « vocation » pour la science, comme il y en a qui se consacrent entièrement à la politique, à l'art, etc.

Ces impulsions, semblables à une poussée intérieure, peuvent exercer une contrainte psychique d'une grande puissance. Nous connaissons à toutes les époques de l'histoire des individus qui ont poursuivi un but comme s'ils étaient poussés par un démon. Ils ne pouvaient s'y refuser. Suivant la disposition de leur caractère et le degré de civilisation qu'ils avaient atteint, cette contrainte psychique a pu prendre la forme d'un moi étranger qui envahit l'âme. Pour un état mental que nous ne comprenons plus tout à fait mais qui était autrefois une réalité et l'est encore chez les primitifs, ces tendances spirituelles ont pris la forme d'une parole qu'on croyait entendre. De pareilles expériences est jaillie la certitude de subir l'influence d'un esprit supérieur [1]).

Vis-à-vis de ce moi étranger le moi individuel peut adopter des attitudes assez différentes. Il peut suivre volontiers sa conduite et entrer avec lui, pour ainsi dire, dans une certaine intimité. Mais nous connaissons aussi des

[1]) Dans notre civilisation actuelle, ces cas n'existent presque plus. La conviction d'être sous l'influence d'un moi étranger ne se trouve, pour ainsi dire, plus que dans ses formes maladives. Mais il y a encore assez d'exemples qui nous laissent entrevoir le germe d'une pareille évolution chez des personnes d'esprit absolument sain. La force des traditions rationalistes qui sont extrêmement puissantes dans notre culture moderne arrêtent ou détournent cette évolution. Souvent le fait psychologique existe, mais on lui donne une interprétation telle qu'on ne reconnaît plus son analogie avec des expériences faites dans le passé de l'humanité.

exemples où il y avait une lutte et une révolte contre l'envahisseur qui essaie d'exercer une domination absolue.

Pour citer un exemple du premier cas, voici les paroles que Platon fait dire à Socrate lors de son procès: « C'est quelque chose qui a commencé dès mon enfance, une certaine voix, qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que j'allais faire, sans jamais me pousser à agir »[1]).

Socrate est donc en harmonie avec son guide. Le rôle du divin est purement négatif. Il ne lui communique pas d'idées transcendantes et nouvelles. Il l'empêche seulement de commettre des erreurs. Chez Socrate l'évolution qui aboutit à la formation d'un autre moi semble inachevée.

Prenons, par contre, l'exemple du prophète Jérémie. Chez lui le phénomène est complet. Voici une de ses paroles caractéristiques: « Tu m'as persuadé, ô Jahvé, et je me suis laissé persuader, tu m'as saisi et tu m'as vaincu!..... J'ai dit: je ne penserai plus à lui, je ne veux plus parler en son nom! Mais c'était en mon cœur comme un feu brûlant, enfermé dans mes os. Je me suis épuisé à le contenir et je n'ai pu »[2]).

---

[1]) Apol. 31 d. — Cette citation garde sa valeur même si l'apologie devait être une pure invention de Platon, opinion admise par la grande majorité des critiques actuels et que nous croyons d'ailleurs inexacte. Voir pour cette question la remarquable publication de Ernst Horneffer, Der junge Plato, Göttingen, 1922.

[2]) Jér. XX, 7 et 9. — La traduction habituelle « persuader » est trop faible pour rendre le terme hébreu « pathah » qui signifie « duper », « séduire », « attraper ». Voir B. Duhm, Das Buch Jeremia, Tübingen 1901, pp. 164 sq. La traduction de Duhm « duper » (betören) doit être défendue contre toute tentative d'affaiblir l'expression forte du prophète qui se sert, en effet, vis-à-vis de Jahvé d'un terme peu ordinaire. — A comparer en outre: Die Schriften des Alten Testamentes: H. Schmidt, Die grossen Propheten, Göttingen 1915, pp. 274/275.

Ces paroles trahissent une lutte intérieure très tragique. Elle ne sont pas les seules qui laissent entrevoir les tentatives répétées du prophète d'échapper à la domination du Dieu qui le tient captif. Mais chaque fois Jérémie finit par se soumettre et de remplir une mission qui est au fond contraire à sa nature [1]).

Nous ne citons que ces deux exemples si semblables et si différents. Ils nous donnent une idée suffisante du fait psychologique dont nous avons parlé.

* * *

Nous pouvons maintenant essayer de donner une détermination de la conscience prophétique. Elle se distingue de celle du simple fidèle par ce que le prophète découvre la manifestation du Dieu dans son propre moi, tandis que celui-là la recherche hors de lui. Le sentiment religieux de l'un s'attache à un fait, à un événement, une personnalité du monde extérieur, chez l'autre, il se prend à un fait de la vie intérieure.

Il reste encore une question: le moi étranger doit-il nécessairement être considéré comme divin? Pourquoi le prophète ne se sent-il pas en proie à une puissance satanique qui chercherait à l'égarer? Malgré la résistance opposée à la contrainte qui le domine, Jérémie continue de voir dans cette contrainte une révélation de Dieu. Il se fie donc à la voix intérieure qui lui parle! Quelle sont les raisons de cette attitude pleine de confiance? Pourquoi Jérémie ne se rend-il pas chez un exorciste qui le débarrasserait de l'esprit qui lui fait violence? Ici se présente un problème que nous n'avons pas encore traité. Pour le moment nous

[1]) « Il voudrait se soustraire à sa mission, mais l'inspiration de Jahvé est plus forte, l'esprit le violente, il faut qu'il parle jusqu'au bout. » (A. Causse: Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient, Lausanne et Paris, 1913, p. 181.)

ne faisons que le relever, ne possédant pas encore les moyens nécessaires à sa solution.

Après tout ce que nous avons exposé, la définition de la conscience messianique ne présente plus beaucoup de difficultés. Disons tout de suite qu'elle est la conscience prophétique plus pure et *plus développée*. Elle se réalise dès que la distinction entre le moi personnel et le moi étranger et divin n'est plus nettement faite. L'un devient tellement fort qu'il absorbe l'autre, et cela non seulement pour un certain temps, mais d'une façon continuelle. Les deux mois se confondent. Il va de soi que cette expérience est impossible pour un Jérémie. La lutte qui se répète de temps en temps entre les deux sujets empêchera toute fusion. Cependant le cas de Jérémie est assez rare. En général il y a du côté de l'homme soumission complète. Dans cette soumission le prophète trouve même son bonheur. Il est persécuté, maltraité, mais il ne perd pas une certaine joie intime [1]).

C'est là une prédisposition particulièrement heureuse pour la fusion des deux mois, fusion qui s'opère chez les uns en de certains moments pour être interrompue ensuite

---

[1]) Voir par exemple: A. Parker: Le Sâdhou Sundar Singh. Trad. franç. par Ch. Rochedieu, Lausanne 1920: «..... Sundar Singh fut transféré sur la place du marché, pour y subir une aggravation de sa peine. On le dépouilla de ses vêtements et on le contraignit à s'asseoir sur le sol nu; puis on lui mit les pieds et les mains dans des ceps, soit dans des planches dressées et percées de trous, et il fut condamné à rester dans cette posture douloureuse toute la journée et la nuit suivante. Pour ajouter à ses tortures, on lui appliqua sur son corps nu, une quantité de sangsues, qui se mirent aussitôt à l'œuvre..... En nous parlant de cette expérience, Sundar Singh ajoutait: Je ne sais comment cela se fait, mais j'avais le cœur si plein de joie que je ne pouvais m'empêcher de chanter et de prêcher. »

et qui chez d'autres se manifeste dans la forme d'une nouvelle conscience morale. Dans le dernier cas c'est la conscience d'un Messie qui naît. Le Messie n'est plus un homme auquel Dieu donne des révélations particulières, il est la révélation elle-même. Ce ne sont pas seulement des paroles surnaturelles qui lui sont « données », mais c'est sa personne tout entière qui devient normative. Le Messie cesse d'être un simple homme, il est l'incarnation d'un Dieu ou d'un principe divin, ou il se trouve du moins dans un rapport tout spécial avec Dieu.

La distinction que nous faisons entre le prophète et le Messie est surtout théorique. Dans la réalité, cette différence n'est pas toujours nettement marquée. Autant qu'il nous est permis de le constater, le même personnage peut avoir, à certains moments, une conscience messianique et ne se sentir le reste du temps qu'un prophète.

Cette distinction plutôt théologique et métaphysique ne découle pas du sentiment religieux lui-même. Elle suppose une idée de Dieu nettement arrêtée qui place la personnalité divine au-dessus de toute réalité et l'en distingue clairement. C'est alors seulement que la question de connaître le rapport entre Dieu et un être humain peut être soulevée. Dans des religions monothéistes en particulier et dans des civilisations plus avancées, Dieu est encore autre chose que l'objet des pratiques religieuses. Il est le maître de l'univers qu'il a créé et qu'il gouverne. En d'autres termes, le concept de Dieu, étant primitivement un concept religieux, s'est transformé en une notion métaphysique. Il appartient désormais à la fois à la piété et à la pensée. La naissance de la pensée rationnelle a encore une autre conséquence. Pour la première fois la notion de la personnalité est formée. Le primitif ne connaît pas encore cette notion, il se croit être,

en même temps, homme et kangourou [1]). L'idée d'être homme et Dieu à la fois ne présente pas la moindre difficulté à ce degré de culture. Plus tard cependant, la situation change. La pensée, ayant élaboré de Dieu une idée transcendante, il est impossible d'identifier l'être suprême à une personnalité humaine. Le Messie sera donc considéré comme un ambassadeur en mission spéciale, comme une espèce de plénipotentiaire. Il demeure alors avec Dieu dans des rapports étroits, rapports qu'aucune autre personne ne peut avoir. L'identité avec Dieu devenue inconcevable, une notion particulière d'union avec Dieu est inventée, union aussi étroite que possible qui élève le Messie au-dessus de tout autre fidèle et au-dessus des plus grands prophètes.

Cette conception existe déjà, du moins en germe, du vivant du héros religieux, et il la partage lui-même. Mais, après sa mort seulement, ces idées s'épanouiront pleinement. Encore faut-il des circonstances exceptionnellement favorables pour que cette évolution s'achève. Ces circonstances n'ont existé qu'une seule fois, mais alors elles ont donné lieu au culte nouveau de l'église chrétienne [2]).

---

[1]) Voir Lévy-Bruhl: les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 3e éd., Paris, 1918, p. 68-110.

[2]) Au point de vue de la logique, la théologie chrétienne montre une mentalité à demi primitive et à demi rationaliste. Bien qu'ayant produit des personnalités très fortes, elle ne connaît pas encore l'idée rationnelle de la personnalité. Et c'est ce qui explique que le dogme de la trinité ait pu naître. Ce dogme prétend qu'il n'y a pas de dualisme essentiel entre la personnalité de Dieu et celle de Jésus. Elles finissent par se confondre. N'est-ce pas là un trait caractéristique de la logique des primitifs. Nous le retrouvons dans plusieurs systèmes de la philosophie grecque. De là il a pénétré dans la théologie chrétienne. La grande lutte christologique du troisième siècle est la lutte entre une mentalité primitive et une

Dans d'autres cas nous pouvons encore observer les ébauches de cette évolution, mais la nouvelle foi reste enfermée dans un petit cercle d'adhérents de l'homme saint? Pour la grande foule celui-ci demeure un prophète ou un personnage entièrement indifférent[1]).

* * *

Avant de tirer les conclusions de ces faits, examinons la religion collective. Nous la recherchons là où elle se trouve le plus détachée de tout élément étranger qui pourrait cacher sa véritable figure. A cet effet, il n'est pas besoin de l'isoler artificiellement par un effort d'abstraction logique ou de la trouver « à nu » par un pénible travail historique. Il y a des circonstances où la religion s'isole elle-même.

Pour découvrir ces circonstances, il suffit de se poser une simple question: pourquoi disons-nous qu'il y a de la religion parmi nous? La réponse ne peut être difficile:

---

conception logique plus avancée. La première l'a emportée. L'Histoire moderne des dogmes (Harnack) a trop exclusivement souligné l'importance religieuse de ces débats théologiques — importance qui fut au reste de tout premier ordre — et a négligé entièrement le rôle qu'ils ont dans l'histoire de la logique. Ce qui est vrai pour l'ancienne théologie chrétienne l'est aussi pour une certaine partie de la philosophie antique, par exemple, le Néoplatonisme. Que Plotin donne satisfaction à un besoin primitif, Lévy-Bruhl l'a bien remarqué (op. cit., p. 453).

[1]) Voir par ex. les récits 2 Rois chap. 2.

Aux temps modernes nous avons l'exemple de la fondatrice de la « Christian Science ». — Dans tous ces cas, il est extrêmement difficile de dire jusqu'à quel degré nous avons devant nous des personnes maladives. — Pour notre question le livre de Revault D'Allonnes, Psychologie d'une Religion, Paris 1908, n'est pas sans intérêt. Malheureusement l'auteur est si peu renseigné sur les questions relatives à l'histoire des religions — il ne connaît probablement que Renan — et à la psychologie religieuse que son travail donne l'impression d'un dilettantisme pitoyable.

parce que nous connaissons des faits qui ne sont dus ni à l'action de la science, ni à celle de la morale qui n'ont pas non plus leur raison dans le sentiment esthétique ni dans aucun autre, excepté dans un seul que nous appelons précisément le sentiment religieux. La conduite des hommes s'explique par des tendances très différentes, allant de l'égoïsme cruel aux abnégations les plus sublimes. Parmi ces tendances nous distinguons les tendances religieuses.

En outre, la grande ville comme le petit village nous montrent à côté des maisons d'habitations, des édifices publics, des bâtiments exclusivement consacrés à la religion.

Pour étudier la religion il ne nous reste pas d'autre possibilité que d'en étudier les créations et le sentiment qui s'y manifeste. En désignant un certain nombre de faits par la seule notion de religion, nous exprimons la conviction que ces faits ont, malgré les différences qui les séparent, quelque chose de commun à travers le temps et à travers l'espace. Cet élément commun ne saurait se trouver dans les phénomènes qui sont de la plus grande diversité. Il se trouve dans le même besoin psychologique qui s'y manifeste. L'étude des faits religieux ne doit jamais oublier que ces faits ne sont considérés comme religieux que parce qu'ils sont dans un certain rapport à l'âme humaine, plus exactement à l'âme humaine collective. Les cathédrales, les églises, les temples ne sont pas les œuvres d'individus, ce sont les collectivités qui les ont érigés, les collectivités qui s'y réunissent dans un but commun: le culte.

* * *

Ce ne sont donc pas les églises vides et les autels déserts que nous devons étudier, ce sont les églises remplies de foules et les autels entourés de fidèles. Le culte, c'est la manifestation la plus caractéristique de la religion et sa création spéciale. Il y a des religions sans livres sacrés,

sans statuts moraux, mais il n'y a pas de religion sans culte. Quand le culte cesse, la religion cesse. Les éléments moraux et intellectuels d'une foi peuvent entrer dans une piété nouvelle, mais jamais son culte. D'autre part, la morale, la théologie et la méthaphysique d'une religion peuvent se transformer si le culte reste le même, la religion n'est pas atteinte par ces changements.

Cette opinion n'est pas difficile à prouver. Le Christianisme contient des éléments importants provenant des religions qui l'ont précédé et de celles qui l'ont environné, mais il n'en a pas adopté le culte. Il a formé un culte nouveau. C'est pour cela qu'il est une autre religion. Sans son culte, il serait resté une secte juive, ce qu'a d'ailleurs voulu un parti assez important parmi les premiers chrétiens, qui restaient attachés au temple de Jérusalem. Le frère de Jésus fut même surnommé « le juste », épithète la plus élogieuse dans la bouche d'un juif pieux. Assez loin du centre juif le Christianisme proprement dit est né. Il est né au moment où, pour des raisons difficiles à connaître, un nouveau culte s'est formé, le culte du Christ vivant. C'est alors seulement qu'un abîme se creusait lentement entre le Christianisme et le Judaïsme. Cela nous montre clairement que la doctrine déclarant le Christ le Messie n'aurait pas suffi, à elle seule, à opérer le schisme si l'élément cultuel n'était intervenu et n'avait poussé vers la scission définitive. Des changements théologiques ne transforment pas une religion; celle-ci persiste si son culte persiste.

D'une façon différente mais non moins nette, la crise de la Réformation confirme notre point de vue. Là presque tout a changé dans le domaine religieux sans que pour cela l'ancienne religion ait été abandonnée. La réforme fut une destruction très radicale des formes traditionnelles, une autre théologie naquit, d'anciens et vénérables rites furent

abolis, la grande tradition des saints et des héros finit par être oubliée ou négligée. Au reste, les réformateurs se trompaient en croyant faire revivre, par leurs efforts gigantesques, la religion des premiers chrétiens. Mais quoi qu'on en ait dit, leurs négations se sont arrêtées devant le culte. Ils l'ont spiritualisé, ils ne l'ont pas remplacé. Et voilà pourquoi on n'a jamais eu l'idée de considérer la réforme comme la fondation d'une religion nouvelle.

L'importance centrale du culte se manifeste aussi par le fait que tout ce qui relève de la religion s'inspire de lui.

C'est d'abord la théologie, compliquée ou non, qui trouve en lui son dernier but. Personne n'a le droit de présider au culte sans posséder des connaissances théologiques suffisantes. La théologie doit écarter les difficultés intellectuelles qui pourraient empêcher le fidèle de pratiquer le culte dans une bonne disposition, ou elle doit établir chez le croyant l'attitude favorable à l'action sacrée. La théologie protestante la plus moderne, en tant qu'elle est encore théologie, n'a pas d'autre but.

Chaque théologie s'exprime pour ces raisons dans une double forme, l'une pour les fonctionnaires du culte, l'autre pour les « laïcs ». Elle est d'abord une doctrine ésotérique qui exige des études; ensuite comme doctrine exotérique, enseignée aux masses incapables de grands efforts intellectuels. Il y a des volumineux et compliqués ouvrages sur la « dogmatique » et des catéchismes populaires. Le catéchisme contient d'une façon simplifiée les doctrines que la dogmatique expose scientifiquement. Autant il y a de conceptions théologiques, autant il y a de catéchismes[1]).

---

[1]) La théologie se propose naturellement encore d'autres buts, cela n'empêche cependant pas que son but principal soit le culte. La théologie peut être une science historique ou philosophique de

Quant à la morale d'une religion, elle semble bien viser la vie quotidienne. Mais ce serait une erreur de croire que c'est là son intention principale. Certes, l'homme doit conformer journellement sa conduite aux prescriptions divines, mais il doit faire cela *en vue du culte*. L'obéissance prépare un peuple « saint » qualifié pour approcher du dieu. Le réfractaire est frappé d'excommunication, c'est-à-dire il perd la faculté de pratiquer le culte.

Dans les religions supérieures où le sentiment moral est très approfondi et où l'on rapporte tous les principes de la volonté divine, on sait très bien que personne ne leur obéit sans défaillance. Alors les rites de l'expiation et de purification prennent un caractère nettement éthique et deviennent d'une grande importance. Chaque réunion cultuelle est précédée par l'« absolution », acte qu'on pourrait nommer le « culte négatif » (Durkheim) et qui rend possible le culte positif. Parfois les deux espèces de cultes ont lieu à des heures différentes. C'est le cas dans beaucoup d'églises protestantes qui tiennent avant la Ste-Cène une

---

la religion. La théologie protestante dite moderne n'est, en grande partie, rien que cela. Mais au fur et à mesure qu'elle devient science « désintéressée », la théologie perd son caractère ecclésiastique et est mal vue des milieux conservateurs des églises. Le sentiment de ces milieux n'est pas tout à fait inexact, car le mouvement théologique moderne est la sécularisation de la théologie. Seules dans les disciplines systématiques l'ancien but est maintenu. Sous ce rapport, l'œuvre de Schleiermacher est très instructive. Schleiermacher possédait les qualités d'un grand penseur philosophe et il a contribué largement au développement de la philosophie. En quelque sorte sa dogmatique intitulée « La foi chrétienne » est une œuvre philosophique de premier ordre. Pourtant ce grand théologien soutient que la dogmatique est une discipline théologique pratique qui doit rendre les pasteurs capables de bien remplir leurs fonctions cultuelles.

réunion préparatoire où les fidèles confessent leurs péchés et reçoivent le pardon. Ceux qui veulent assister à la Ste-Cène, pour la première fois, sont, en outre, tenus de passer un examen pour montrer un minimum de connaissances théologiques. Dans les milieux protestants orthodoxes cette règle est strictement maintenue, tandis qu'ailleurs, où le protestantisme ne conserve plus ses anciennes rigueurs, il y a des adaptations à l'esprit du temps plutôt hostile aux sévères traditions du passé. Mais des formes liturgiques rappelant les pratiques d'autrefois se trouvent encore partout. Tout cela confirme notre opinion que la théologie et la morale d'une religion visent, en dernière instance, le culte[1]).

Le culte est ainsi la manifestation religieuse par excellence — c'est d'ailleurs lui qui rend seul possible la réunion d'un certain nombre de croyants en vue de pratiquer ensemble la religion —, les doctrines et les ordonnances saintes n'entrent en considération pour nous qu'en tant qu'elles ont un rapport avec le culte. Sans quoi elles seraient des doctrines scientifiques ou métaphysiques ou des ordonnances morales n'ayant aucune importance pour l'étude du phénomène religieux.

* * *

[1]) Notre théorie ne rencontrera probablement pas beaucoup de faveur dans les milieux des théologiens protestants modernes. On y a pris l'habitude de considérer la religion comme une confiance en Dieu, une attitude perpétuelle de l'âme qui s'étend à la vie entière et laisse son reflet sur toutes nos actions. De ce fait la différence entre le culte et la vie ordinaire s'efface. En formant cette conception on dit s'autoriser des réformateurs et on n'a pas tort car ces hommes ont soutenu en effet de pareilles théories. Mais on oublie qu'ils en ont encore soutenues d'autres qu'on ne peut pas écarter.

Ceux qui participent à un culte sont convaincus d'y rencontrer une puissance supérieure qui a une importance décisive pour leur vie individuelle et sociale. Dans les religions très rudimentaires le caractère personnel de cette puissance n'est pas nettement accentué, l'homme entre en communication avec une espèce de substance métaphysique[1]). Dans les religions plus évoluées le fidèle croit avoir des communications avec un être personnel.

L'attitude de l'assemblée cultuelle vis-à-vis de la divinité peut être très différente. Suivant les circonstances on implore du secours ou on rend grâce etc. Mais ni la prière pour l'intercession d'un dieu, ni l'action de grâce ne peuvent être l'élément religieux primitif du culte. Elles n'expliqueraient, d'ailleurs, ni sa régularité ni son extension. Il y a, au surplus, dans chaque culte des éléments qui ne sont ni prière ni action de grâce. Si les hommes n'avaient besoin d'aucun secours et s'ils n'avaient à remercier de rien, ils se réuniraient pourtant pour célébrer leurs cultes.

On ne saurait comprendre le culte sans comprendre le sacrifice qui en est le centre. L'importance du sacrifice ne sera guère contestée pour les religions inférieures, mais il semble qu'à un degré plus évolué de la vie religieuse le sacrifice puisse être supprimé. Nous verrons que cela n'est pas exact. Le sacrifice n'est pas supprimé, il est spiritualisé et remplacé par des actes qui pour être spirituels ne satisfont pas moins le même besoin que le sacrifice proprement dit.

Il faut donc poser la question de savoir quelle est la signification du sacrifice?

Pendant longtemps on y a vu une offrande que fait le croyant à son Dieu comme le sujet rend hommage à son

---

[1]) Durkheim, op. cit., p. 467 sqq.

prince. Robertson Smith a renversé cette opinion pour mettre à sa place sa théorie retentissante. D'après lui le sacrifice est primitivement un repas commun des croyants et de leur Dieu. Ce repas réalise entre homme et divinité une espèce de parenté mystique. La thèse du célèbre historien a été modifiée par des recherches ultérieures qui semblent démontrer la présence dans l'histoire des religions de plusieurs espèces de sacrifices, l'une à côté de l'autre sans qu'on puisse les considérer comme provenant d'une seule racine.

L'historien peut se contenter de ce résultat dont nous ne discutons d'ailleurs pas l'exactitude. L'analyse philosophique doit pénétrer plus profond. Elle a le devoir de rechercher ce qui est dans ces données historiques l'élément proprement religieux.

Elle constate tout d'abord que, bien que chaque sacrifice soit un acte religieux, ce caractère est dans beaucoup de cas nettement secondaire. En effet, les sentiments qui se manifestent dans plusieurs catégories de sacrifices n'ont, à eux seuls, rien de religieux. La gratitude, par exemple, qui est à la base de beaucoup de sacrifices d'offrande, est une émotion généralement humaine. Il n'y a rien d'étonnant que nous l'éprouvions aussi vis-à-vis de l'être divin. La notion d'un Dieu, une fois conçue, il est naturel que l'homme entre avec lui en relations personnelles et apporte dans ces relations tous les usages et tous les sentiments qui se sont formés en des circonstances entièrement étrangères à la religion.

* * *

Certaines catégories de sacrifices n'entrent donc pas en considération pour notre étude. Nous ne nous occupons que de celles où nous pouvons saisir l'élément spécifique-

ment religieux. C'est le cas pour les sacrifices qui réalisent entre le fidèle et son dieu une communion mystique.

L'histoire des religions nous présente ces sacrifices sous forme naturiste et sous forme spirituelle. Dans le premier cas, le contact entre l'homme et le dieu s'établit, pour ainsi dire, corporellement. Le croyant mange une substance sacrée et même, dans certains cas, il mange le dieu lui-même. Par cette manducation, il espère obtenir une augmentation de ses forces corporelles et de son être spirituel. Dans le second cas, la communion est purement morale. Elle s'opère par la prière ou par la méditation des choses divines.

Dans ces deux espèces de sacrifices, nous découvrons la religion proprement dite. Le sentiment d'une communion avec une puissance transcendante ne se retrouve dans aucun autre domaine de la vie.

Pour ce qui est de la communion naturiste, Durkheim a cru en avoir découvert la forme primitive chez quelques tribus sauvages d'Australie. Les membres de ces tribus se réunissent de temps en temps pour manger une substance — animale ou végétale — qui, à la suite de certains rites, a acquis une nature supérieure. Par cet acte l'homme s'en approprie les forces[1]). La notion d'une divinité personnelle qui n'est pas encore formée chez les Australiens apparaît dans des religions plus développées, et l'homme entre alors en des rapports les plus divers avec ses dieux. L'idée qu'il mange le dieu est devenue, de ce fait, très difficile sinon impossible. Le culte cependant garde la signification d'une communion. L'animal, avant d'être immolé, devient, moyennant des rites, la propriété du dieu. Par conséquent, il est rempli de qualités divines qui pénètrent dans le fidèle.

---

[1]) Durkheim, op. cit., p. 467 sqq, 482.

Que d'autres idées encore se soient greffées sur ce sens primitif se comprend aisément.

Le sacrifice de communion dans sa forme naturiste n'est nullement caractéristique pour les seules religions inférieures, il a pu apparaître dans les cultes des religions très évoluées, p. ex. dans le Christianisme. On dirait même qu'il a trouvé, dans l'église chrétienne, une véritable résurrection.

Dans la messe, le pain et le vin se transforment en chair et en sang du Christ qui est ainsi absorbé par le croyant. L'effet de cet aliment sacré est le renouvellement de tout l'être humain. Il n'en est pas tout à fait de même pour le Protestantisme. Pourtant la Ste-Cène luthérienne est un acte analogue. Les éléments ne se transforment pas en sang et en chair du Christ, mais il y a une espèce de pénétration théologiquement difficile à décrire et à comprendre. Mais il reste que, dans les substances bénies, le Christ est présent et le fidèle le mange véritablement.

La persistance de cette espèce de sacrifice jusque dans les temps actuels — et on n'a pas l'impression qu'on soit prêt à l'abandonner — prouve que le sacrifice naturiste répond au besoin religieux d'un grand nombre d'hommes, même parmi les modernes.

D'autre part, on combine plus ou moins inconsciemment cette notion avec le sacrifice spirituel, bien que celui-ci soit une communion exclusivement morale. A l'exclusion de moyens extérieurs, l'âme humaine cherche Dieu, ou c'est Dieu lui-même qui la cherche et qui fait le premier pas vers l'âme humaine. Dans un amour réciproque, l'homme et Dieu se lient et se confondent. Les moyens de cette communion sont purement spirituels: un discours prononcé par le prêtre ou un simple membre de l'assemblée met les fidèles dans la disposition favorable et fixe leur attention sur les choses divines. Ou ce sont des prières et des chants qui

aident à opérer dans l'assistance un même état d'esprit. L'événement décisif, la communion, est alors un fait purement psychologique. Il produit dans le croyant un sentiment d'assurance, un sentiment de certitude et de paix, d'optimisme et de confiance.

Ainsi, par une inconséquence heureuse, le Christianisme a réuni ces deux espèces de culte et les a tenues en équilibre. A côté de la messe et de la Ste-Cène, il a fortement développé la prédication, le chant et la prière. Il n'y a pas de religion où le rôle de la parole, et par conséquent aussi celui de la pensée religieuse, soit tellement accentué. La parole va du discours enthousiaste jusqu'à la calme méditation. Mais c'est parfois aussi le silence qui produit l'effet voulu [1]). Le résultat est toujours le même.

Là où la partie spirituelle du culte prend le dessus, les sentiments éveillés peuvent survivre à l'heure solennelle et deviennent alors une détermination durable de la vie intérieure, ou bien ils se maintiennent seulement quelque temps pour disparaître ensuite et pour laisser l'âme dans la « sécheresse » [2]).

Le Christianisme a ainsi beaucoup contribué à l'éclosion d'une nouvelle piété, une piété individuelle par laquelle il a transformé la piété collective. L'évolution préparée par d'autres religions a été poussée dans le Christianisme à son plus haut point.

* * *

Cependant il ne faut pas confondre les personnalités religieuses ainsi formées avec les prophètes et les messies. Elles ne sont pas initiatrices et créatrices de vérités nou-

---

[1]) Voir L.-V. Hodgkin : Schweigender Dienst, Tübingue, 1921.

[2]) Voir Maxime de Montmoraud : Psychologie des Mystiques, Paris, 1920, p. 40 sqq.

velles. Leur piété n'est que le prolongement de la piété collective. Elles ne polémisent pas contre la religion publique, elles y restent attachées, et elles la défendent. Si elles en font la critique, ce n'est pas pour la remplacer par une autre religion, mais pour la restituer dans ce qu'elle a de précieux et d'essentiel. Leur œuvre est tout au plus réformatrice. C'est à la formation de telles individualités que le Protestantisme, dit moderne, paraît avoir abouti. Nous les rencontrons encore dans le mouvement mystique de toutes les religions supérieures; elles seules ont produit un véritable mouvement mystique. Ce sont des âmes très affinées qui reflètent, dans un tempérament essentiellement impressionnable, la religion du culte public.

* * *

Le culte avec son centre, le sacrifice, n'aurait pas duré pendant des milliers d'années et jusqu'à nos jours si les hommes n'y avaient pas effectivement trouvé la communion avec une puissance supérieure. Ce sentiment de communion s'exprime souvent dans la littérature religieuse. « Ce que je demande, ce que je désire, dit l'auteur de l'« Imitation », c'est *d'être uni tout entier à vous*,.... et que par la sainte communion et la fréquente célébration des divins mystères, j'apprenne à *goûter les choses du ciel et de l'éternité* ». Ou bien: « Seigneur Jésus, *quelles délices inondent l'âme* fidèle admise à votre table, où on ne lui *présente d'autre aliment que vous-même*..... » Ou bien: « Vous comblez de joie tous les fidèles, et *vous les enivrez* du calice du salut.... »[1])

De pareils témoignages nous font connaître ce qui se passe dans l'âme religieuse. Ils se sont surtout développés sur le terrain chrétien, mais on pourrait en signaler de sem-

[1]) L'imitation de Jésus-Christ, livre IV, chapitre XIII et XI.

blables provenant d'autres religions. Ils montrent tous que l'homme, au moment du culte, se sent pénétré d'une force supérieure, qu'il se sent en communion avec une puissance mystérieuse qui le fortifie. Là où cette communion s'opère sans l'intervention des moyens extérieurs, comme c'est avant tout le cas chez les mystiques, nous rencontrons des confessions analogues. C'est là que nous découvrons *l'expérience religieuse originale.*

* * *

En comparant la piété des génies religieux avec la piété collective, dont la piété individuelle n'est qu'un appendice, nous constatons qu'elles aboutissent à des résultats analogues. Dans un cas, un individu est mis à part et acquiert un caractère particulier qui le distingue de la masse. Dans l'autre, c'est une collectivité qui est élevée à une dignité spéciale et est séparée du reste de l'humanité. Dans les deux cas la religion crée des individualités. De grandes personnalités lui doivent leur existence morale, et elle peut être le lien unissant un certain nombre d'hommes en une société.

Chez les grands individus comme chez les foules, l'expérience religieuse est le sentiment d'une puissance supérieure avec laquelle l'âme communie. Il y a une seule différence, c'est que l'individu essaie parfois de résister à l'influence mystérieuse qui s'exerce sur lui, ce que la collectivité ne fait jamais. Mais ce fait n'infirme pas notre théorie, il la confirme, car précisément la résistance opposée contre le dieu démontre que la religion est une force qui prend possession de l'homme.

* * *

La religion est donc un phénomène collectif ou individuel où un certain nombre d'hommes ou un seul individu,

moyennant de certaines pratiques, croient entrer en communion avec une puissance supérieure et s'en sentent pénétrés.

* * *

Cette définition présente l'avantage et le désavantage de chaque définition obtenue par les seuls moyens d'observation historique et psychologique. Elle contient tous les éléments essentiels de la religion, mais elle les laisse dans le vague. Elle ne s'applique exactement à aucune religion parce qu'elle s'applique à toutes. Pourtant une pareille définition empirique est nécessaire, car seule elle rend possible l'élaboration d'une définition idéale qui dira non ce que la religion est en fait, mais ce qu'elle doit être.

Avant tout le concept d'une « puissance supérieure » attire notre attention. La communion avec cette puissance est le véritable but de la religion. Celle-ci implique donc la notion d'une réalité. C'est cette réalité qui doit nous occuper.

Il y a des religions où la puissance supérieure est une espèce de force impersonnelle répandue quelque part ou partout dans l'univers. Chez d'autres religions, elle est un être personnel, nommé dieu, avec lequel l'homme, outre la communion proprement religieuse, entretient diverses relations. Dans tel cas, le dieu peut se montrer très difficile à apaiser, dans tel autre, il présente un caractère bienveillant.

Est-ce qu'on peut soumettre ces différentes catégories de religions à un jugement de valeur? Est-ce qu'on peut considérer les religions qui connaissent un dieu personnel comme la réalisation du sens caché dans celles qui n'ont pas cette notion? En d'autres termes, notre définition qui est exacte au point de vue de l'histoire, la maintiendrons-nous intégralement si nous soumettons la vie religieuse à une réflexion critique comme la demande la philosophie?

La réflexion philosophique, elle aussi, s'occupe des phénomènes, non pas en vue d'en connaître les conditions empiriques, mais pour en détacher l'idée qui s'y cache et qui n'est que très médiocrement réalisée. Elle se superpose ainsi à l'analyse historique. La philosophie ne cesse pas, pour cela, d'être une observation. Elle doit à ce travail toutes ses découvertes, mais, au lieu de s'arrêter au phénomène, le penseur s'efforce de percevoir les profondeurs de la réalité où se trouve l'idéal ou l'essence qui tend à prendre corps dans la réalité phénoménale.

Nous devons donc reprendre notre exposé sous un angle différent.

* * *

Dans l'acte religieux, le croyant sent croître en lui son « être spirituel ». La religion est donc avant tout le sentiment de ce renforcement. Je sens en moi une certitude, une nouvelle vie, la « paix », voilà tout ce que le fidèle peut affirmer. Cette affirmation ne semble impliquer aucun jugement direct sur une puissance quelconque qui aurait produit ce sentiment. L'idée de Dieu n'est-elle alors pas une notion métaphysique formée pour expliquer d'une façon un peu naïve la présence de tels sentiments en l'homme? Dans ce cas, cette notion ne ferait pas nécessairement partie de la religion, et on pourrait être d'une piété profonde sans l'admettre; bien plus, la piété pure détachée de tout élément étranger se passerait même de cette croyance et ne serait rien que courage, optimisme, etc.

Cette thèse a été formulée à plusieurs reprises dans l'histoire de la pensée moderne. Sans parler de certains systèmes modernes, c'est là que la pensée de Spinoza a abouti.

Pour avoir une idée juste de ces conceptions il faut

examiner « l'expérience religieuse » et voir si elle implique nécessairement la notion d'un dieu ou de plusieurs êtres divins. La question semble déjà tranchée. Nous avons constaté que certaines religions restent étrangères à cette notion. Les Australiens, que Durkheim a étudiés, n'en savent rien; des penseurs modernes d'une forte piété ne l'admettent pas non plus. Contesterait-on que Spinoza était animé d'un puissant esprit religieux? La religion pourrait-elle donc exister sans l'idée d'un dieu?

Pour ce qui est de la religion de Spinoza, elle s'élève sur une conviction philosophique très nette, celle de l'univers que ce philosophe nomme nature. L'univers est une unité qui est présente dans chacune de ses parties. C'est un être immense et, quoi qu'on en dise, un être fini. L'homme en fait partie, et tous ses efforts doivent viser à un seul but: confondre toujours davantage sa vie avec l'univers. Il anéantira ainsi son individualité, mais il gagnera un bien de beaucoup supérieur, la vie de l'univers.

En vérité, Spinoza connaît sous une autre forme la notion de Dieu. Son dieu c'est l'univers. L'univers est l'être suprême. Il est raisonnable, car les lois qui y règnent sont les lois de la raison. L'univers est un vaste organisme. Il contient toutes les richesses et toutes les forces. L'homme peut les acquérir en communiant avec lui.

Il est vrai, le dieu de Spinoza est un être inconscient, mais il ne l'est pas plus que le dieu de certains mystiques. Son inconscience n'est pas inférieure à la conscience humaine, elle lui est supérieure. Elle est la réalisation parfaite de la raison. Dans la communion avec ce dieu, Spinoza a trouvé la paix. Et c'est ainsi que s'est formée une des plus nobles figures de l'humanité.

La piété de Spinoza est solidaire de sa notion de l'univers. La piété a donné à cette notion le charme presque

magique qui la caractérise. C'est dans l'univers que Spinoza se perd pour obtenir la plénitude de la vie.

Nous trouvons confirmé chez Spinoza ce que nous avons constaté ailleurs. La religion est un rapport entre l'homme et une puissance supérieure. De cette puissance, Spinoza ne se fait pas une idée personnelle, mais on voit que son expérience religieuse implique la notion d'une réalité dépassant d'une façon absolue la réalité humaine. La piété n'est pas qu'une détermination du moi, elle est le sentiment d'une communion et postule de ce fait l'existence d'un être différent de l'homme. La religion de Spinoza ne prouve nullement l'inutilité de l'idée de Dieu. Sans cette idée, elle n'eût pas été possible.

* * *

Mais il reste un autre problème et c'est là que le sujet devient plus brûlant, c'est le problème de la personnalité de ce dieu. Si nous avons démontré la nécessité d'un dieu pour la religion, nous n'en avons pas prouvé le caractère personnel.

Que l'homme religieux ait besoin d'une réalité absolue, on ne le contestera probablement pas. Mais on se refusera de donner à cette réalité le nom de Dieu, estimant que ce terme désigne toujours un être personnel. Aussi des théories comme celle de Spinoza veulent-elles moins nier l'existence de l'absolu que sa nature personnelle.

Constatons d'abord que les théories en question n'ont pas précisément pour but de définir le sentiment religieux. Le concept de Dieu n'y répond pas seulement aux intérêts de la religion, mais à ceux de la pensée scientifique et philosophique. Chez Spinoza, par exemple, la notion de l'univers est incontestablement une idée due à la science de son époque. Il se trouve ainsi que l'objet de la religion, Dieu, est une formation de la pensée areligieuse. Le sentiment reli-

gieux ne fait que se rattacher à une idée philosophique, mais sans lui inspirer sa propre vie. Quant au penseur lui-même, sa piété personnelle est hors de doute, mais elle reste dépendante d'une instance étrangère. Ici la religion ne parvient pas à pousser son effort jusqu'au bout, elle est incomplète.

Ces théories ont le tort de baser la religion sur une donnée qui à elle-même n'est pas religieuse. Elles oublient que la religion ne devient elle-même que par ce qu'elle ajoute à cette donnée.

* * *

Le sentiment religieux ne jaillit pas dans l'âme humaine sans être provoqué par un fait, par un événement, par une personnalité qui frappe l'esprit. Tout peut ainsi entrer dans le domaine sacré: un animal aussi bien qu'un accident du terrain, une source aussi bien qu'un rocher. Souvent ce sont des objets ordinaires auxquels s'attache la piété. Dans nombre de cas — surtout dans les religions primitives — nous ne pouvons plus comprendre pourquoi tel ou tel objet a pu attirer d'une façon particulière l'attention. Et cela n'est pas étonnant, car il y a bien des états mentaux qui nous sont devenus étrangers. Nous sommes incapables de faire revivre en nous toutes les émotions qu'ont éprouvées et éprouvent encore les membres d'un clan sauvage. Il reste qu'une chose ordinaire peut devenir dans certaines circonstances d'une importance capitale et produire alors un effet extraordinaire. Raison de plus pour nous de renoncer à vouloir rendre entièrement intelligibles les religions appartenant à des civilisations inférieures.

Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'aller très loin ou de rechercher par de longues études historiques l'« origine de la religion » pour constater l'éclosion du sentiment religieux à la suite d'impressions fortes et diverses. Il naît mille fois

en pleine lumière de l'histoire et de la vie contemporaine. La religion s'empare d'un homme d'une façon souvent dramatique dans les conversions subites qui se réalisent dans toutes les confessions, et d'une manière plus calme dans l'évolution lente de beaucoup d'individus et dans les cultes innombrables qui sont célébrés tous les jours parmi nous. Tandis que l'origine historique de la religion reste pour nous obscure, son origine psychologique est relativement facile à étudier.

Or, chaque fois que la religion prend possession d'une âme humaine, l'homme se sent en présence de quelque chose d'extraordinaire. Voici plusieurs cas caractéristiques:

Un auteur actuel décrit la construction d'un pont gigantesque devant relier les deux bords d'un golfe. En dépit des difficultés presque insurmontables, le pont est achevé et, fièrement, il brave les flots. Mais voici que s'élève un cyclone — en un instant le pont et l'ingénieur sont précipités dans l'abîme. Une fois de plus le chaos triomphe de l'ordre, tel le destin qui poursuit sa route sans égard pour la vertu et le mérite. L'auteur, après avoir fait un récit du spectacle plein d'horreur qu'offre le lieu du sinistre, continue:

« Lorsque nous eûmes atteints l'extrémité du pont, la tempête s'était calmée. Le ciel devenu clair — d'une clarté effrayante — prenait des teintes d'un bleu verdâtre. Derrière nous s'ouvrait, comme un grand sépulcre, le golfe de la mer.

Celui qui est le maître de la vie et de la mort semblait planer sur les eaux dans toute sa majesté.

Nous sentions sa présence comme on sent sa main. Et le vieillard et moi, *nous nous agenouillâmes* devant lui et devant le sépulcre ouvert »[1]).

[1]) Cité par Otto, Das Heilige, 7e édition, Breslau, 1922, p. 99.

Un cas tout autre, mais pas moins significatif, nous est fourni dans les rapports qu'avait l'abbé Huvelin avec le philosophe Littré[1]). Huvelin était une nature profondément religieuse et un serviteur fidèle de son église. Il fréquentait la maison de Littré. Or, on sait qu'un trait frappant du grand positiviste était sa haute dignité morale. Huvelin la remarqua bien et en fut vivement impressionné. Jusqu'ici rien de particulier, beaucoup d'autres étaient sous la même impression. Mais ce en quoi Huvelin se montrait différent d'eux c'est qu'un jour en face de Littré qui était « la pureté même » son sentiment religieux fut excité au point que, dans un mouvement spontané, le prêtre s'agenouilla devant le philosophe athée. Ce geste d'un homme dont la sincérité est hors de doute et dont l'attachement au rite et au dogme de l'Eglise catholique est notoire ne peut ne pas être frappant. Il signifie que dans l'âme de l'abbé une religion était prête à naître, le culte de Littré. Naturellement cette religion n'a pas pu s'achever, la théologie de Huvelin et d'autres circonstances l'en empêchaient. Peu importe, nous voyons là une âme religieuse, quasi à nu, oubliant un moment toute convention et subissant l'ascendant d'un élan puissant.

Si Huvelin avait appartenu à une autre civilisation, le sentiment, une fois éveillé, aurait pu aboutir à une véritable croyance religieuse. Sous ce rapport, la conversion de l'apôtre Pierre comme la raconte St-Luc est des plus intéressantes[2]). Les pêcheurs avaient travaillé la nuit entière sans succès. Jésus entre dans leur barque et — disons

[1]) Voir la discussion très curieuse sur la mort de Littré: « Temps », 1919, no 21 328, où se trouvent des indications relatives à la littérature concernant ces événements. La personnalité de l'abbé Huvelin est caractérisée par René Bazin, dans la « Revue des Deux-Mondes », N° du 1er mai 1921, p. 126 sqq.

[2]) Luc 5, 9-11.

par hasard — ils prennent beaucoup de poissons. En présence de cet événement, Pierre tombe à genoux devant Jésus. Une fois de plus nous remarquons que le réveil subit du sentiment religieux est dû à un fait extraordinaire[1]).

Il serait facile d'augmenter ces exemples. Ils montreraient tous que la naissance d'une religion dépend chaque fois d'un objet excitatif quelconque. Suivant les cas c'est une manifestation de la vie de nature, source, arbre, tonnerre etc., ou une manifestation de la vie historique, comme le passage des tribus israélites par la Mer Rouge, ou une manifestation de la vie morale, comme dans le cas de l'abbé Huvelin. Parfois le sentiment religieux se rattache à des faits de la vie intérieure, comme chez les prophètes. Ceux-ci étaient, pour ainsi dire, en face d'un moi étranger. Ce moi devenait pour eux l'objet excitatif. Voilà pourquoi ils n'y voyaient pas l'inspiration d'un mauvais démon, mais une révélation divine.

Nous parlons d'ordinaire d'inspirations prophétiques quand la religion naît à la suite de fortes impulsions du sentiment moral. Ce sentiment moral, à lui seul, est une chose « profane ». Chez le prophète, cependant, il devient si puissant qu'il donne lieu à une expérience religieuse particulière. C'est ainsi que les prophètes d'Israël ont inauguré une nouvelle période dans l'histoire des religions. A leur époque l'idéal moral, avant tout l'idéal de la justice, apparaissait — à la suite d'une évolution que nous n'avons pas à décrire — avec une clarté qu'il n'avait pas eu auparavant.

---

[1]) Il serait inexact de voir dans cet événement la conversion de Pierre au Christianisme proprement dit. Ce ne sont, d'après tout ce que nous pouvons constater, pas les qualités morales de Jésus qui lui font une impression. C'est une certaine puissance magique que Pierre suppose en Jésus. Voir pour des faits analogues chez les primitifs : Lévy-Bruhl : Fonctions, etc., p. 78.

Réaliser cet idéal, cela semblait être à ces hommes la chose la plus urgente. Les prophètes n'étaient probablement pas les seuls à penser ainsi. Mais ce qui les caractérise c'est que chez eux le sentiment religieux se rattache à cette expérience morale. Le principe de justice se trouve élevé subitement dans la plus haute sphère. Il devient la volonté de Dieu et l'ancien Yahvé finit par être transformé en un dieu essentiellement moral qui regarde avec dégoût les rites sacrés pratiqués par les iniques.

De ce que nous a montré l'observation des faits de la vie religieuse, nous pouvons déjà induire plusieurs des lois qui régissent cette vie:

1° La religion naît en de certains personnages sans que leur volonté y soit pour rien. La volonté ne favorise ni empêche le mouvement intérieur qui s'accomplit. La religion est une espèce d'automatisme psychologique; dans différents cas elle ressemble à un délire qui s'empare de l'homme et ne lui permet pas à se défendre.

2° La religion naît, autant que nous puissions constater, en général en des individus particulièrement prédisposés qui, en face d'un fait de la vie intérieure et plus souvent d'une impression venant du dehors, entrent dans l'état religieux. Cela n'exclut pas que dans des circonstances spéciales et dans des civilisations différentes des nôtres ce soient des collectivités entières qui sont prises de ce sentiment. Mais il paraît bien aussi dans de pareils cas que c'est un individu qui interprète, le premier, religieusement, l'objet ou l'événement excitatif pour communiquer ensuite ses sentiments, par une espèce de contagion morale, à la foule. Sous ce rapport le rôle de Miriam dans le récit du passage de la Mer Rouge est particulièrement à retenir[1]).

---

[1]) Exode, chap. 15, 20 sqq.

3° L'expérience religieuse renchérit sur l'objet excitatif *en faisant de lui la manifestation d'un être supérieur.* Cet être supérieur est toujours un être personnel. Là où ce n'est pas le cas, il y a un empêchement qu'on peut remarquer. Quant aux primitifs d'Australie dont Durkheim nous a exposé les croyances, la notion d'un dieu personnel n'a pu se former parce que l'idée de la personnalité est encore étrangère à ces tribus. Ce serait donc un miracle si elles l'avaient dans le domaine religieux. Quant aux conceptions modernes dont nous avons parlées, ce sont des raisons scientifiques et philosophiques qui ne permettent pas au sentiment religieux d'y produire tous ses effets. Ce sentiment n'est plus libre. Des intérêts différents de ceux de la religion le retiennent.

* * *

La notion de la personnalité divine est une nécessité tout à fait essentielle à la religion. Cette nécessité on peut la démontrer.

C'est un fait important et constitutif de l'existence humaine: notre vie obéit à un rythme singulier qui la fait osciller entre l'affirmation de l'individualité d'une part et son abandon ou sa négation d'autre part, telle une étoile fixe s'allume et s'éteint tour à tour.

Et d'abord nous sommes des êtres qui s'efforcent d'augmenter leur puissance. Nous réunissons de tous les côtés les éléments utiles à ce but. Nous les absorbons et nous en faisons notre propriété personnelle. Nous voulons ainsi donner à notre individualité une intensité toujours plus grande et une profondeur toujours plus accentuée. Cette tendance du Moi a trouvé une expression célèbre dans la pensée tourmentée de Fr. Nietzsche. L'attrait qu'a exercé le Nietzschéanisme parmi nous s'explique en grande partie

par le fait que nous avons reconnu dans cette philosophie une des tendances les plus essentielles de notre être.

Mais en exagérant une vérité incontestable, Nietzsche a involontairement montré qu'elle n'est pas la seule. Quelle que soit la force contenue dans sa personnalité et dans son œuvre, nous y constatons aussi une nostalgie douloureuse et le sentiment de l'isolement. C'est que ce philosophe s'est refusé de céder à la loi que nous avons indiquée. Il n'a voulu qu'accentuer son individualité sans suivre le rythme qui mène à son abandon. Il était pourtant un homme trop complet pour ne pas sentir la force de cette seconde tendance.

Une attitude différente se trouve réalisée dans le Platonisme. C'est pour cela que Nietzsche l'a persécuté avec une haine farouche. Certes, Nietzsche a mal compris le Platonisme primitif qui est une pensée plus vaste qu'il se l'est figuré. Pourtant il ne faut pas méconnaître le danger qu'il y a, à ce que derrière une pareille philosophie s'abritent des natures faibles tendant trop facilement et trop exclusivement à l'abandon de l'individualité. Dans la polémique violente de Nietzsche se cache un sentiment très réel de ce danger.

L'homme parvient au plus haut degré possible d'harmonie et possède la paix de l'âme, s'il ne résiste pas au rythme dont nous venons de parler. En général nous lui cédons inconsciemment, et notre vie se meut ainsi entre l'affirmation et l'abandon, entre l'isolement et la perte de soi-même. Nous avons un instinct très prononcé pour les moments où nous avons atteint une certaine limite. C'est ainsi qu'après des journées et des semaines agitées, nous sentons en nous un vide et nous voudrions faire une halte pour ne pas disperser le reste de nos forces. De même après un temps de repos et de concentration, nous sommes avides

d'entrer de nouveau dans l'arène de la vie pour nous dépenser. Nous redoutons les moments extrêmes de notre existence!

Cependant nous tâchons continuellement de surmonter le dualisme de notre être, lequel résulte du fait de cette oscillation entre deux pôles. Nous parviendrions, en effet, à ce but si nous pouvions *à la fois* nous affirmer et nous abandonner. Nous réunirions alors les deux extrêmes de notre vie et obéirions en même temps de la façon la plus complète à la loi qui la régit. L'état dans lequel nous entrerions serait un état absolu, nous serions au point culminant de notre existence.

* * *

Or, il y a deux attitudes qui réalisent, chacune en elle-même, cet état absolu: la confiance et l'enthousiasme. La confiance dans les rapports entre humains, l'enthousiasme dans les rapports que nous avons avec les idées et les valeurs idéelles sont à la fois l'abandon le plus complet et l'accentuation la plus manifeste de la personnalité. Le soldat qui, dominé par l'idée de patrie, donne sa vie dans un élan invincible, reste lui-même et en même temps ne s'appartient plus. On dirait que son individualité a acquis la plus grande puissance possible, et cependant ce n'est pas lui qui agit; il est possédé d'une idée qui dispose de lui. De même dans la confiance nous appartenons entièrement à un autre, mais nous sommes aussi en pleine action, car c'est nous qui nous donnons. Nous subissons une contrainte, mais c'est une contrainte qui nous rend à nous-mêmes. La confiance est l'acte le plus libre dont nous soyons capables.

L'enthousiasme et la confiance sont ainsi des états absolus. Ils réunissent ce qui est séparé dans le reste de la vie. Ils arrêtent le rythme qui nous fait osciller entre deux extrêmes. L'inquiétude qui caractérise notre existence cesse,

bien que nous puissions paraître extérieurement pleins d'agitation.

* * *

Si la vie morale est le domaine de l'enthousiasme, la religion est celui de la confiance. Il faut même dire que la confiance pure et absolue ne se réalise qu'en elle.

Dans les relations les plus idéales entre les hommes, le don de la personnalité ne peut jamais être intégral. Quelque petite qu'elle soit, il reste toujours une partie de l'âme qui n'est pas pénétrée par le moi étranger. L'isolement n'est pas complètement rompu. Cette impossibilité peut devenir pour certains individus une source de souffrances. Elle est, en tous cas, une des plus douloureuses imperfections de la vie humaine.

Cependant, dans la religion s'accomplit ce qui ailleurs restait inachevé. La religion tend à établir en l'homme un état de confiance pure. La communion avec Dieu est l'abandon complet de soi-même et, précisément par là, l'exaltation suprême de la propre personnalité. Dans les religions inférieures comme dans les plus sublimes, le fidèle fait, plus ou moins consciemment, cette double confession: il appartient à un dieu et sent croître en lui des forces nouvelles. Chaque religion réalise d'une façon particulière ces deux tendances. Les possédés, les derviches, les grands saints sont parvenus à un degré dont la grande masse des fidèles ne saurait approcher que de très loin. Dans tous ces cas, la confiance est le centre même de la religion, et nulle part on n'étudiera mieux la structure psychologique de ce sentiment que dans le domaine religieux.

* * *

Tout cela est d'une grande importance pour la solution du problème qui nous occupe. Nous avons une nou-

velle preuve que la religion, du moins dans ses états plus conscients, aboutit nécessairement à la notion de la personnalité de Dieu. Car il ne peut y avoir confiance que vis-à-vis d'un être personnel. C'est précisément à ce trait que la confiance se distingue de l'enthousiasme.

Nous constatons ce fait sans poser la question ultérieure si l'homme se trompe ou non en admettant un dieu personnel, si c'est un dieu qui engendre la confiance ou si c'est plutôt la confiance qui crée l'idée d'un dieu pour se donner à elle-même une direction. Cela revient à se demander quelle est la valeur des émotions pour la connaissance, et c'est un problème que nous n'avons pas à poursuivre [1]).

* * *

Nous voulons encore préciser notre conception en la comparant à deux théories récemment émises sur la notion et l'origine de la religion.

D'après l'une de ces théories, l'expérience religieuse se présenterait à nous sous deux aspects différents. Elle ne serait pas qu'un sentiment de confiance, elle serait aussi une sorte de frisson. Il y a des moments dans notre vie où, en présence de certains événements de la nature ou de la vie humaine, par exemple en visitant simplement une cathédrale ou dans telle autre circonstance, nous sentons en nous une espèce d'ébranlement qui peut aller jusqu'au frisson et à l'effroi. Alors l'homme se sent comme un *être fini*, placé sans défense au milieu d'une réalité pleine de mystères. Il se voit en face de quelque chose qui diffère le plus radicalement de son être, qui lui est *entièrement étranger* et qui reste insaisissable pour son intelligence et pour son sentiment. Il se peut alors qu'il soit pris de cette frayeur que Pascal éprouvait devant « le silence éternel des

---

[1]) Voir Heinrich Maier: Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen, 1908.

espaces infinis ». *Ce sentiment est un sentiment religieux*, mais ce n'est pas toute la religion entière. Car ce qui provoque en nous le frisson exerce sur nous en même temps un *attrait invincible*. Nous sommes comme fascinés et nous tendons vers le mystère effrayant cherchant à entrer *en communication avec lui. Cette seconde attitude combinée avec la première constitue la religion.*

La théorie que nous venons d'exposer est celle que le théologien allemand R. Otto a présenté dans un petit livre intitulé « Le Sacré »[1]). Ce livre a eu un succès inattendu ce qui parle, à l'heure actuelle, plutôt en sa défaveur. Otto ne donne pas une nouvelle analyse du sentiment religieux. Que ce ne soient pas que de sentiments paisibles qui constituent la religion, mais que des sentiments de terreur et d'angoisse en fassent aussi partie, on le sait bien depuis des millénaires. Le caractéristique du travail de Otto, c'est d'avoir mis ces expériences religieuses contradictoires *sur le même plan* et de leur avoir attribué *la même importance religieuse*. Et c'est précisément dans cette pensée originale qu'est l'erreur de l'illustre théologien.

Nous estimons que lorsque le sentiment religieux atteint dans une âme sa plus grande intensité, le fidèle se sent entièrement uni avec Dieu dans la confiance et dans l'amour à l'exclusion de tout autre sentiment. Mais ce qui reste exact dans la théorie d'Otto, *c'est que cette confiance est précédée de frisson et d'effroi et ne se réalise qu'à travers ces sentiments*. En d'autres termes, *la religion est la victoire sur la peur*. En face d'une réalité énigmatique et redoutable, l'homme religieux se ressaisit et voit en elle l'action et la présence d'un être bon. La religion est ainsi une confiance contre toute apparence, une confiance héroïque et c'est pour cela qu'elle est la confiance par excellence!

---

[1]) 7e éd. Breslau. 1922.

Cet état de choses ne nous apparaît pas toujours clairement parce que la religion ne se réalise que rarement dans sa plénitude. L'« homo religiosus » est celui qui a le sentiment le plus profond pour le grand et terrible mystère qui nous entoure de tous les côtés et d'où sort notre propre existence. Il n'est donc pas étonnant qu'il ne réussisse pas à chaque instant à vaincre le sentiment de terreur et que nous ne parvenions pas à cet état de confiance qui est l'état proprement religieux. D'autre part le sentiment religieux ne reste pas toujours à son degré le plus haut. Il redescend de nouveau, et l'homme pénétré de confiance retombe dans ses premiers états d'âme. Nous observons donc chez les grandes personnalités religieuses une certaine oscillation entre la confiance et la terreur. *On dirait que la victoire doit être remportée quotidiennement* et qu'alors seulement la vie religieuse est véritablement réalisée.

En outre, la paix *de la religion* n'entre pas en l'homme sans qu'il soit secoué auparavant du frisson. Qui est incapable d'éprouver l'un, n'obtiendra pas l'autre. La confiance religieuse a donc *un caractère spécial.* Elle est une victoire, non pas une victoire sur n'importe quelle petite détresse, mais sur *une angoisse toute particulière.* La confiance et le frisson se commandent réciproquement. C'est ce qu'a bien remarqué Otto, mais il y a loin de cette constatation à la théorie des deux sentiments qui constitueraient *à titre égal* la religion. L'apôtre Paul, après avoir passé en revue les grandes causes d'épouvante et après avoir énuméré les plus tragiques accidents de nos destinées, exprime l'expérience suprême de la piété en ces termes: « Dans toutes ces choses nous sommes *plus que vainqueurs* (ὑπερνικᾶν) par celui qui nous a aimés »[1]). Ce témoignage particulièrement autorisé confirme la conception que nous venons de proposer.

[1]) Rom. VIII, 37.

Mais ici il pourrait y avoir malentendu. Dans son dernier livre intitulé « Ueber das Religiöse »[1]) où elle ajoute, à des idées largement répandues à l'heure actuelle, une note très personnelle et des points de vues fort originaux, Marie-Louise Enkendorff fait aux religions un reproche d'une extrême gravité. Elles empêchent, dit-elle, le développement de la vraie piété. Elles n'existent, en général, que pour consoler les hommes dans leur misère. Elles leur parlent d'une réalité transcendante où il n'y aura plus de douleur et où, en un mot, le caractère redoutable de la réalité aura pris fin. Elles sont comme un narcotique. Or, la seule attitude digne de l'homme est de ne pas détourner la face des horreurs de la vie. *Et c'est aussi la seule attitude religieuse.*

Mais les hommes ne supportent pas la réalité. Ils la refusent telle qu'elle est. C'est pourquoi ils inventent des échappatoires, entre autres les religions. Pour éviter l'horreur de la réalité, ils s'adressent à leurs propres créations qui les leurrent de mirages. Ainsi le grand nombre se laisse endormir par des mensonges qu'on croirait les inventions d'un mauvais démon, mais par lesquels l'homme se trompe lui-même.

A la différence de cette attitude, M.-L. Enkendorff demande vis-à-vis de la réalité l'honnêteté la plus radicale. Cette honnêteté acquise, il se peut qu'une autre attitude encore que l'épouvante naisse en nous et *que l'homme découvre dans le fond du réel la bonté.* Il obtient alors une certitude, une paix et, comme conséquence, la possibilité de braver les horreurs de la vie. *Alors seulement la vraie religion est réalisée.*

L'auteur semble admettre que l'honnêteté suffit pour opérer en un petit nombre de personnes la tranquillité de

---

[1]) München und Leipzig, 1919.

l'âme et que ce nouvel état se forme avec une nécessité spontanée sans que l'homme y soit pour rien. Tout au plus la religion pourrait-elle se répandre par contagion.

Pour le fond de la question nous sommes d'accord avec M.-L. Enkendorff. Tout en estimant que le jugement porté sur les religions positives est trop sévère et n'est pas entièrement justifié, nous estimons, nous aussi, qu'elles rendent souvent très difficile la véritable piété. Avant tout le fait que nous transmettons la religion par un enseignement régulier aux enfants peut produire cet effet inattendu. Nous leur disons que le sens du monde est la bonté sans que ces jeunes êtres aient jamais senti le frisson ou l'épouvante. Mais comme nous avons fait remarquer, la confiance en une bonté absolue doit être précédée de la frayeur, autrement elle n'est pas *la confiance de la religion*. Or, cette frayeur est étrangère aux enfants. Par conséquent, l'instruction religieuse leur donnera fatalement une fausse idée de la religion et, dans la plupart des cas, les empêchera pour toute la vie de voir juste dans cette matière. C'est là une des multiples raisons pour lesquelles les « religions » sont nuisibles à la piété. Que d'autres discutent la question de savoir si l'on doit accepter ce moindre mal pour en éviter le pire.

En soulignant l'importance décisive du frisson et de l'épouvante, nous évitons l'erreur de beaucoup de théologiens protestants actuels qui définissent la religion comme un sentiment de confiance absolue sans mettre en relief le prix auquel cette confiance est acquise. Nous évitons aussi le reproche d'Enkendorff de fausser la religion en faisant d'elle un narcotique pour les lâches et pour ceux qui manquent d'honnêteté.

Jusqu'ici entre la théorie de M.-L. Enkendorff et la nôtre il n'y a pas de différence de principe. Il n'en est plus

autant si nous demandons à notre auteur son opinion au sujet de la personnalité de Dieu. A vrai dire M.-L. Enkendorff n'a pas d'idées sur cette question. Elle ne veut pas en avoir.

D'après elle, l'idée de la personnalité divine serait une idée théologique, par conséquent, un produit de la réflexion. Or, il n'y aurait pas de chose plus étrangère à la religion que le raisonnement. La religion serait sentiment pur auquel rien ne doit s'ajouter. Et nous péchons contre le Saint-Esprit si nous ne la gardons pas dans son état intégral. Et puis la notion de la personnalité étant une notion finie, comment y renfermer l'immensité infinie de l'être. En établissant cette notion, nous prenons à la réalité son caractère énigmatique et mystérieux. Elle devient régulière et calculable; c'est-à-dire, nous en déformons la véritable nature.

Pour ce qui est du rôle de la réflexion dans la vie religieuse, nous ne partageons pas l'opinion émise par M.-L. Enkendorff. Nous ne croyons pas qu'on puisse ainsi séparer les facultés intellectuelles des facultés émotives de la nature humaine et nous ne croyons pas non plus que la véritable pensée déforme la réalité. La pensée, elle aussi, sort des profondeurs de notre vie, elle n'en est qu'une manifestation spéciale, tandis que les sentiments en sont une autre. En principe les deux ne peuvent pas se contredire, aussi peu que peuvent entrer en lutte les branches d'un même arbre. La réflexion religieuse n'est que *la religion dans sa forme consciente*, pas autre chose. Aussi l'homme religieux n'est-il en aucun moment sans pensée. La pensée religieuse n'est pas seulement nécessaire à la religion, elle en est, en quelque sorte, une partie intégrante.

Il reste cependant que la pensée ne possède que des notions finies, tandis que la réalité est infinie. Mais d'où

savons-nous quelque chose de ce caractère si non par la pensée? L'infini est donc incontestablement une idée consciente et claire, ce qui revient à dire qu'il est une pensée! D'autre part, ce n'est pas un simple résultat d'un hasard si les notions de la pensée sont finies. *A l'instant qu'une notion se crée en nous, nous représentons précisément l'état qu'elle exprime;* nous nous trouvons nous-mêmes en état fini. Il est vrai, immédiatement après, le flux de l'être nous emporte, mais il ne faut pas mettre en doute, pour cela, la fidélité de la pensée. Si la pensée est toujours finie, c'est parce qu'elle reflète en nous une partie finie de la réalité.

Quant au concept de la personnalité de Dieu, il est exact que la réalité perd par là en quelque sorte son caractère incalculable et que nous nous faisons de Dieu une espèce d'image, ce qui offense particulièrement le sentiment de M.-L. Enkendorff. Cependant, il faut souligner que nous employons l'expression de personnalité faute d'une meilleure, non pas pour priver la réalité de son immensité, mais pour exprimer une donnée de l'expérience religieuse. Celle-ci, en tant que confiance, implique, en effet, un être personnel dans lequel cette confiance est mise. M.-L. Enkendorff elle-même croit possible que la bonté soit le fond de la réalité. C'est ce point qui nous paraît intéressant, car *admettre que la bonté est le fond de l'univers, c'est lui attribuer un caractère personnel.*

Et cela pour des raisons suivantes:

Si notre conception de la religion est exacte, l'homme finira, en effet, par voir dans la puissance supérieure avec laquelle il entre en communion une puissance *bonne.* Il reçoit d'elle une augmentation de ses forces, un sentiment de courage et de certitude. Ces dons proviennent d'une instance qui elle-même est indépendante de l'homme et n'en a pas besoin pour exister. Donc si elle entre en relations avec

des êtres faibles pour les enrichir, cet acte doit être attribué à sa bonté. Aussi n'est-il pas étonnant que les notions de la grâce et de la bonté divines se soient formées à plusieurs reprises dans l'histoire religieuse de l'humanité et dans des religions très différentes.

Mais il se comprend aussi que ce n'est qu'à des degrés très hauts de l'évolution religieuse que cette idée apparaît avec clarté. Premièrement le sentiment de frisson et d'épouvante menace continuellement la religion; secondement celle-ci n'atteint, comme nous avons vu, que très difficilement sa pleine perfection. La notion de la bonté n'est alors pas conçue avec une netteté suffisante; ou bien des dieux méchants sont installés à côté des divinités bonnes, ou bien Dieu est bon et méchant à la fois.

Il s'agit là chaque fois de religions plus ou moins manquées. Comme tout ce qui se réalise au sein de l'humanité, la religion ne répond pas à l'idéal qu'on doit se faire d'elle et qui s'annonce aussi dans les phénomènes médiocres de la réalité empirique.

Or, qui admet que l'objet de la religion doit être considéré comme plein de bonté, en admet implicitement la nature personnelle. Car, comme nous l'avons déjà fait remarquer, la bonté ne se réalise jamais autrement que sous une forme personnelle. Une chose morte ou un animal ne peut la posséder. Conclusion: Le sentiment religieux, pour qu'il devienne intense, exige l'idée d'un dieu personnel.

La réflexion que nous venons de faire n'est pas une construction. Elle est une simple analyse du sentiment dont l'homme religieux est animé dans les moments les plus solennels de son existence. Aussi ne soulevons-nous pas de question critique. Nous ne demandons pas si l'affirmation de la piété peut être maintenue philosophiquement. Nous avons constaté un fait, rien de plus. Ce fait ne serait

pas changé si la pensée critique pouvait démontrer que la religion se trompe. Nous devrions alors conclure qu'elle est une illusion; mais nous ne pourrions pas dire qu'elle n'est pas ce qu'elle est. Le fait serait toujours qu'elle a créé, bien qu'à tort, avec une nécessité intérieure le concept d'un dieu personnel.

* * *

Est-ce que le sentiment religieux aboutit au monothéisme ou est-ce que des facteurs non religieux sont intervenus pour fonder les grandes religions monothéistes? Chacune des deux alternatives s'est réalisée.

Il y a dans l'histoire des religions des monothéismes qui doivent leur existence à des influences scientifiques ou philosophiques. La tendance de la pensée vers l'unité a donné à plusieurs reprises la base à une piété monothéiste, par exemple dans la philosophie grecque.

Mais jamais un monothéisme philosophique n'a gagné les grandes masses. Il n'est sorti nulle part du cercle étroit d'une école. La notion d'unité suppose un effort intellectuel dont l'homme du peuple est incapable. La piété populaire, pour s'éveiller et pour se maintenir, a besoin d'objets qui soient à la portée de tout le monde. Les idées morales des grands prophètes n'auraient pas non plus eu, à elles seules, cette force si des circonstances historiques particulières n'en avaient favorisé le développement. Mais même dans sa forme judaïque le monothéisme n'aurait pas évolué vers une religion mondiale si la personne puissante de Jésus ne l'avait pas transformé et, en le transformant, ne lui avait pas inspiré une vie nouvelle. Un vaste mouvement monothéiste ne peut naître que s'il se présente à l'esprit des foules un fait capable de supplanter la multitude des objets qui ont fait jaillir jusque là la piété et de fixer exclusivement le sentiment religieux. Après beaucoup de tentatives

échouées, l'histoire des religions a fini par posséder ce fait dans le Christ.

Cependant le monothéisme vit sous une menace continuelle. Le sentiment religieux des foules garde son caractère flottant. Il se laisse toujours retenir par des objets qui le frappent. Une grande partie du Christianisme n'a ainsi jamais véritablement vaincu les motifs polythéistes. D'autre part le problème théologique de la théodicée montre une autre difficulté. La réalité dans toute sa diversité ne peut entrer dans la notion qu'on a élaborée du dieu unique.

Pourtant cette situation ne saurait devenir dangereuse au monothéisme. Il est trop fortement enraciné et ne sera plus sérieusement combattu, excepté par les esprits étrangers à toute religion.

Nous arrivons ici à la fin de notre exposé sur la religion. Beaucoup de questions restent encore en suspens. Et nous ne les avons pas à traiter; car elles ne sauraient nous aider à déterminer le rapport entre la religion et la réalité. C'est ce problème que nous voulons maintenant considérer.

III

Religion et Réalité

Il s'agit de confronter la religion et la réalité, en d'autres termes, l'idée de Dieu et l'idée de l'univers.

Ou bien ces idées se contredisent, ou bien il y a harmonie entre elles. Dans le premier cas, la plupart des penseurs actuels estimeraient qu'il faut supprimer l'une d'elles et ce serait, conformément à l'attitude de l'esprit moderne, la religion. L'athéisme apparaîtrait alors comme la dernière conséquence de la pensée philosophique. Cette conclusion ne serait cependant pas admise par tous. Des penseurs plus prudents se demanderaient si la contradiction n'est pas due à un manque de clarté. Alors elle ne serait peut-être pas définitive. L'univers est un fait, le dieu de la religion en est un autre. Il conviendrait les laisser l'un à côté de l'autre et d'attendre de l'avenir la solution du problème. Tout dépendrait alors du degré de certitude que pourrait nous donner la religion. Il y aura toujours nombre de personnes pour lesquelles les données de la religion sont absolument sûres et qui, d'autre part, acceptent les résultats de la pensée. Leur réflexion conséquemment faite devrait aboutir à une théorie de double vérité comme l'a élaborée le Moyen Age.

La question que nous abordons ne se poserait pas si la religion n'affirmait pas, elle aussi, une réalité, la réalité

de Dieu. Ce dieu, une fois admis, entre fatalement dans un rapport avec l'univers, rapport qu'il est facile d'entrevoir. Il a d'abord lieu entre Dieu et l'homme. C'est le sens même de la religion et chaque réflexion sur notre problème prendra raisonnablement ce fait comme point de départ. Mais il en résulte immédiatement cette conséquence: Si Dieu est en rapport avec l'homme, il l'est avec l'univers tout entier.

Les époques qui n'ont pas eu la notion de l'univers n'ont pas nécessairement tiré cette conséquence. Pour les Israélites, Yahvé est le dieu d'une seule nation et, après avoir exercé son gouvernement dans la région d'une montagne, il devient le dieu du pays de Canaan. Hors des frontières de son domaine d'autres divinités règnent. Chez les Grecs, il y a une multitude d'êtres divins. Chaque dieu a son champ d'action, il remplit une espèce de mission particulière. Souvent les dieux se contrecarrent dans leurs fonctions et sont en lutte l'un contre l'autre.

De pareilles conceptions deviennent impossibles dès que la pensée, parvenue à un certain degré de clarté, forme la notion de l'univers. Dans l'univers tout se tient! Par conséquent, on ne touche pas à une de ses parties sans toucher au tout. Un dieu, quand-même il ne s'occuperait que d'un seul être humain, s'occuperait, de ce fait même, de l'univers entier. A l'époque de Josué le soleil a pu s'arrêter sans que le monde soit tombé en débris. Aujourd'hui la chute d'un cheveu de notre tête est dictée par la connexité des faits et des lois qui régissent l'univers. Certes, nous ne connaissons nullement cette connexité, mais elle existe d'une façon ou de l'autre.

Ajoutons que l'expérience religieuse considère Dieu comme une puissance. Elle implique sa supériorité. Nous n'avons pas encore insisté sur ce point; c'est le moment

de le relever. En formant la notion de Dieu, le sentiment religieux, tel que nous l'avons décrit, déborde toujours la réalité phénoménale. L'objet excitatif n'est jamais considéré lui-même comme le dieu, mais, ou bien comme sa manifestation, ou bien comme sa demeure, ou bien comme ayant un autre rapport très étroit avec lui. Dans tous les cas c'est le propre à la religion *de séparer Dieu du monde*[1]). Elle crée ainsi la notion de l'« au delà ». A côté de la bonté de Dieu, l'expérience religieuse place sa transcendance.

Aussi longtemps que la notion de l'univers n'existait pas et que le monothéisme ne s'était pas formé, la puissance d'un être divin pouvait être limitée. Mais une pareille conception devient fausse quand l'idée de l'univers est nettement conçue. La puissance qui se fait sentir sur une partie de l'univers s'exerce alors sur tout l'univers. En d'autres termes, *Dieu est tout-puissant.*

Nous ne prétendons pas que le concept de l'univers doive nécessairement intervenir pour amener la religion à cette idée. La religion par sa seule dialectique intérieure peut produire la notion de la toute-puissance. Cette notion est la conséquence nécessaire de la foi en un être puissant *séparé du monde.* Mais quel que soit le chemin que la religion a suivi, il est sûr que l'idée de l'univers, une fois découverte, l'obligera, si elle ne l'a pas encore fait, d'admettre la toute-puissance divine.

C'est là que le problème du rapport entre Dieu et l'univers devient particulièrement difficile. Si la religion affirme la toute-puissance de Dieu, elle déclare que l'univers entier, et chacune de ses parties en particulier, sont dépendants

---

[1]) C'est ce moment qui est particulièrement mis en avant par H. Scholz : Religionsphilosophie, Berlin, 1921. Voir à propos de ce livre E. Ehrhardt dans la « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse », année 1921, p. 543, sqq.

de Dieu. Or, c'est précisément une idée centrale de la pensée scientifique que l'univers, régi par des lois immuables, *suffit à lui-même.* Le principe de Meyer est l'expression de cette conviction. La quantité d'énergie reste toujours la même dans l'univers. A supposer qu'un être divin intervînt, un surcroît d'énergie en résulterait. Ce serait contraire au principe de Meyer et par conséquent à l'idée de l'univers.

Il semble donc que la notion scientifique de la réalité exclut radicalement l'action d'un dieu. Si Dieu existe, il doit être séparé radicalement de la réalité, c'est-à-dire *par rapport à l'univers, il n'existe pas.*

C'est là le point qui est le plus grand obstacle aux efforts de ceux qui désirent concilier la religion et la pensée moderne. Et ces tentatives pour résoudre ce problème n'ont pas manqué.

* * *

Une théorie qui a eu un succès considérable et qui exerce encore à l'heure actuelle une certaine influence sur les penseurs est celle du grand théologien A. Ritschl. Ritschl s'est attaché à établir entre la pensée scientifique et la religion un dualisme radical.

La religion s'occupe, d'après lui, de la même réalité que la science, mais d'un point de vue différent. La science désire connaître la réalité, la religion veut la vaincre. La science est par conséquent une attitude objective, la religion une attitude subjective [1]).

La religion vise comme but suprême la réalisation du royaume de Dieu. Ce royaume est la communion des per-

[1]) Albrecht Ritschl: Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 4. Aufl., Bonn, 1895, p. 195. La science selon Ritschl n'est d'ailleurs pas une préoccupation tout à fait désintéressée, mais cet aspect de la question n'a pour nous aucune importance.

sonnalités qui sont parvenues à la fin de leur évolution morale, c'est-à-dire qui ont obtenu la victoire sur le monde, victoire qui est l'idéal caché dans chaque effort moral. L'homme arrivé à ce degré de perfection se trouve dans un état de béatitude, il est rempli de joie[1]). Mais avant d'atteindre cet état, nous pouvons avoir un sentiment d'exaltation ou de douleur selon que nous dominons les événements de la vie ou que nous nous laissons dominer ou opprimer par eux[2]). Or, cette indépendance vis-à-vis de la nature, *nous ne l'obtenons que grâce au secours de Dieu.* L'homme dans son impuissance ne peut vaincre les obstacles que met le monde au développement de sa vie spirituelle. Mais c'est précisément le propre de la religion de fournir le remède à cette insuffisance. L'homme religieux se sent pénétré d'une force qui lui rend possible la victoire. Le *sentiment de puissance, voilà l'expérience religieuse par excellence.* Dans sa force victorieuse, l'homme reconnaît en lui la présence de Dieu[3]).

Par cette théorie Ritschl croit échapper aux difficultés du problème. Certes, la religion s'intéresse à la réalité, mais seulement en tant que celle-ci a un rapport aux sentiments de puissance et de paix dont nous venons de parler, en d'autres termes, en tant qu'elle a une importance pour le Royaume de Dieu. Ce sont donc des *jugements de valeur* qui caractérisent la religion, tandis que la science en étudiant le monde fait abstraction de toute considération relative à la réalisation d'un but quelconque.

La théorie de Ritschl a soulevé chez beaucoup de théologiens un véritable enthousiasme. Des penseurs attachés à la fois à la religion et à la science ont cru que grâce à

---

[1]) Op. cit., p. 196.

[2]) Op. cit., p. 195.

[3]) ib.

cette théorie, entre la religion et la science, la paix définitive serait établie.

Or, un examen critique du système ritschléen montrera qu'il n'y a là qu'une grande illusion.

Il serait d'abord inexact de croire que la religion telle que l'entend Ritschl ne connaît que des jugements de valeur. Elle comporte aussi des jugements d'existence, comme par exemple celui-ci: un dieu existe. Ritschl possède même une théorie de la connaissance religieuse — ou plutôt, il en possède plusieurs — pour servir de base à sa notion de dieu. Quant aux jugements de valeur, leur domaine exclusif est la réalité phénoménale établie par le travail scientifique. C'est là que la religion doit s'abstenir de tout jugement d'existence. En d'autres termes, *la religion se contente de créer l'idée d'un Dieu, mais elle n'engendre pas une conception du monde*, abstraction faite, naturellement, de ce qu'elle affirme sur l'importance de ce monde pour le royaume de Dieu.

Cependant Ritschl propose une conception du monde qui est solidaire avec son idée sur la religion. Cela n'étonnera personne, étant donné que Ritschl admet la réalité d'un Dieu. Celui-ci ne saurait rester sans contact avec le monde.

Le monde existe en effet pour servir les buts de la volonté et de la bonté divines, c'est-à-dire, qu'il existe pour la réalisation du Royaume de Dieu[1]). Il n'est qu'un moyen. *La « vie de l'esprit » est le dernier but de l'être.* Mais il y a ici plus qu'un simple jugement de valeur.

Le Royaume de Dieu se compose comme nous avons dit des personnalités parvenues au plein développement de leurs facultés morales. Cette évolution ne peut avoir lieu qu'au sein du monde empirique. Or, l'homme vit en des

[1]) Op. cit., p. 211 sqq.

rapports étroits avec ce monde, celui-ci détermine continuellement son existence. Il ne peut donc être un empêchement à la réalisation du but poursuivi, au contraire, il favorise cette réalisation. Or, le but est proposé par Dieu. Par conséquent, c'est Dieu qui a donné à la réalité l'organisation particulière qui la rend apte à remplir son rôle. En d'autres termes, Dieu est le créateur du monde.

Ritschl croit pouvoir concilier avec ses principes la conception mécaniste de la science moderne. Il admet aussi l'hypothèse de l'atomisme[1]). Or, le mécanisme est précisément une des doctrines les plus décisives que la pensée scientifique ait créée pour déclarer le monde indépendant d'un être transcendant.

Si l'on a d'un côté l'idée de la création, de l'autre l'idée du mécanisme moderne, il n'y a qu'une seule conclusion possible, celle du déisme. D'après les déistes, Dieu a bien créé le monde; mais ensuite il s'en est retiré. Ainsi l'indépendance de l'univers est sauvé malgré l'idée de la création.

Mais ce n'est pas de cette façon que Ritschl entend résoudre le problème du rapport entre la religion et la science. Son dieu ne s'est pas retiré de son œuvre pour laisser se dérouler les événements comme se tournent les roues d'une horloge qu'on vient de remonter. Dans l'aide qu'il reçoit pour vaincre le monde, le croyant reconnaît la présence d'un dieu toujours en action sans l'intervention duquel nul ne peut être sauvé.

Il suit de là que l'homme ne peut être, tout entier, soumis au mécanisme. Autrement il n'y aurait plus rien à changer dans son destin. L'enchaînement général des faits déterminerait tous ses états et tous ses actes. Son destin serait virtuellement fixé dès le commencement du monde.

---

[1]) Op. cit., p. 199.

Ritschl est donc obligé de restreindre le domaine du mécanisme. Il n'y aurait que le monde sensible qui lui serait assujetti[1]). Quant à la vie de l'esprit, elle relèverait d'un ordre différent. Certes l'esprit est impliqué en partie dans le déterminisme de la nature, mais en même temps il le dépasse[2]). Une conception générale de la réalité doit tenir compte de ce caractère spécial de l'esprit. Les lois qui régissent la nature ne peuvent pas être considérées comme les lois suprêmes de la réalité tout entière[3]). Ce n'est, d'ailleurs, pas seulement la vie de l'esprit qui reste rebelle au mécanisme, le monde organique ne lui obéit déjà plus. La vie d'un organisme ne peut nullement être expliquée par le seul jeu des lois mécanistes, elle suppose l'idée de finalité[4]). *La réalité se divise ainsi en plusieurs règnes séparés.* La science ne pourra jamais démontrer comment l'un de ces règnes sort de l'autre[4]). Elle ne nous donnera donc jamais une conception générale de la réalité[5]). En d'autres termes, l'idée de l'univers n'est pas une idée scientifique[6]).

On comprend maintenant pourquoi le problème du rapport entre la religion et la réalité n'existe, pour ainsi dire, pas pour Ritschl. Ce penseur n'admet pas l'idée scientifique de l'univers. Or, nous l'avons vu c'est cette idée qui présente pour la pensée religieuse la véritable difficulté. Une théologie qui conteste à la science la possibilité d'affirmer l'univers reste naturellement à l'abri des graves problèmes qui se posent avec une conception comme la nôtre.

---

[1]) Op. cit., p. 199.
[2]) Op. cit., p. 211.
[3]) Op. cit., p. 198 sqq.
[4]) Op. cit., p. 199.
[5]) Op. cit., p. 198.
[6]) Op. cit., p. 219.

Mais il est certain que Ritschl n'évite ce problème que grâce à un certain scepticisme au sujet de la science. Ritschl se rattache à la doctrine du néokantisme qui avec F. A. Lange n'arrivait plus à prendre la science au sérieux. On considérait ses principes comme des simples « méthodes de recherche » qui ne révèleraient rien sur la structure profonde de la réalité. Cette attitude très commode a eu parmi les théologiens un succès énorme et a gagné aussi un grand nombre de philosophes qui espéraient résoudre ainsi les problèmes de la vie spirituelle. Nous croyons que le jugement de l'histoire sur ces tentatives sera négatif et nous avons exposé les raisons pour lesquelles il faut admettre la notion de l'univers.

D'ailleurs, chez Ritschl l'indifférence de la religion à l'égard de la réalité n'est qu'apparente. Est-ce que Ritschl pourrait maintenir son système théologique si l'on renversait la base philosophique sur laquelle il l'a établi? A supposer que la réalité ne soit pas pluraliste et qu'elle soit, au contraire, soumise à un déterminisme rigoureux, les conséquences théologiques de Ritschl tomberont immédiatement. Ritschl, loin d'établir le dualisme entre la science et la religion, a *lié la théologie et avec elle l'homme religieux pensant à la philosophie d'un certain néokantisme.*

Qu'on ne dise pas que la combinaison de la théologie avec la philosophie d'une époque ne regarde pas la religion en tant que piété et que c'est là l'œuvre de Ritschl d'avoir séparé cette dernière de la pensée « rationaliste ». Le fait est que *la piété engendre une pensée religieuse* et les rapports de cette pensée avec la vie intellectuelle de l'époque ne peuvent pas rester indifférents à la piété.

La nécessité pour la religion d'aboutir à une certaine conception de la réalité se manifeste chez Ritschl lui-même. En fait, il n'abandonne que la partie inférieure de la réalité

à la science, c'est-à-dire, le monde inorganique. Encore ne se désintéresse-t-il pas entièrement de ce domaine. La religion exige aussi du monde inorganique une certaine disposition générale favorable à la réalisation du Royaume de Dieu. Les parties supérieures de la réalité, « la vie de l'esprit », peuvent alors devenir le véritable champ d'action de la religion.

Qu'il existe, pour l'esprit, la nécessité absolue de former la notion de l'univers, Ritschl l'a reconnu implicitement, et c'est là un point extrêmement intéressant de son œuvre.

Lui aussi est poussé par le sentiment que les différentes parties de la réalité doivent être reliées. En effet, *la réalité n'est divisée que pour la science.* Mais la lacune que laisse ainsi forcément la science, *la religion la comble!* C'est la religion qui donne *une conclusion aux idées qu'élabore la pensée de la réalité.* Les diverses parties de la réalité ne sont nullement séparées les unes des autres, *c'est l'idée de Dieu* qui les unit[1]). L'idée de Dieu répond aussi au désir secret de la pensée. Car bien que la pensée ne puisse établir par ses propres forces l'unité du monde, elle la demande néanmoins. Ainsi la pensée trouve dans une notion formée par la religion sa pleine satisfaction. Elle devrait même inventer une telle notion si la religion ne la présentait pas![2])

Cette concession a naturellement pour nous le plus grand intérêt. Même dans un système aussi sceptique à l'égard de la science et aussi attaché aux meilleures traditions de la théologie chrétienne, surgit, quasi spontanément, et contre la volonté de son auteur, la notion de l'univers! Et il se manifeste ainsi chez Ritschl une autre tendance, *celle de rapprocher le Dieu de la religion de cet univers.*

---

[1]) Op. cit., p. 212 sqq.

[2]) Op. cit., p. 213.

Certes ce rapprochement ne signifie pas identification. Dieu reste la puissance créatrice, la volonté absolue qui gouverne tout[1]). Pourtant la religion et la réalité, la religion et la science ne sont pas tellement séparées qu'elles ne puissent converger vers le même point.

Ce n'est qu'à contre-cœur que Ritschl fait une telle concession à la pensée scientifique, et dans le développement de son système théologique il ne lui donne aucune suite. Cela s'explique par la situation historique dans laquelle s'est formé le Ritschléanisme. Ritschl était contemporain de David-Friedrich Strauss. Or, la théologie de Strauss avait justement sont point culminant dans l'idée de l'univers. Et cela eût été excellent si Strauss n'avait pas prétendu connaître la nature de l'univers. D'après lui la notion d'univers et la notion de la personnalité s'excluent réciproquement. Par conséquent, admettre l'univers, c'est nier l'idée d'un dieu personnel. Luttant contre de pareilles conclusions, Ritschl s'est laissé entraîner trop loin est s'est avancé jusqu'à la négation du concept.

Mais nous n'avons pas à trancher une question historique. Quelles que soient les influences qui se sont exercées sur la théologie ritschléenne, quand même nous les connaîtrions toutes, elles ne nous feraient accepter ses conclusions, à moins que ce ne soit la tendance de rapprocher Dieu et l'univers, tendance qui montre la puissance de la pensée philosophique même chez ceux qui ne l'ont pas particulièrement cultivée.

* * *

Nous estimons que toute discussion sur le rapport entre la religion et la réalité suppose l'idée de l'univers. Cette idée est nécessairement conçue par tout esprit pen-

---

[1]) Op. cit., p. 212 sqq.

sant. Qui nie l'univers, nie le fait le plus sûr que l'esprit puisse découvrir. Celui qui veut justifier la religion en rejettant le concept de l'univers s'égare sur un faux chemin. Il rend à la cause qu'il prétend servir un mauvais service, car il tend à démontrer que la religion est inconciliable avec une conception scientifique des plus essentielles.

L'univers est le seul « monde extérieur » que nous connaissions. Il n'en existe pas d'autre pour nous. La religion, plus exactement la pensée religieuse, est obligée de tenir compte de ce fait.

Et dès lors voici le problème posé par le rapport de la religion et de la réalité scientifique. La religion fait dépendre chaque fait *immédiatement* de Dieu, la science essaye de l'expliquer par l'enchaînement général de l'univers. En d'autres termes, *entre la religion et la science il y a l'idée d'une nécessité immanente de l'univers.*

Considérons la parole profondément religieuse du Nouveau Testament: « Ne vend-on pas deux passereaux pour un sou? Cependant il n'en tombe pas un à terre sans la volonté de votre père. Et même les cheveux de notre tête sont tous comptés. Ne craignez donc point, vous valez plus que beaucoup de passereaux »[1]).

D'après cette parole, la religion attribue à chaque événement un *sens individuel*, il est directement voulu par le Dieu tout-puissant. Le fait le moins significatif ne s'accomplit pas sans sa volonté. Cette conception résulte à la fois de la bonté et de la toute-puissance divines.

Mais exprimons la même conception en langage scientifique, et elle prend la forme suivante: Depuis des temps innombrables la mort de ces deux passereaux était chose décidée. Avant que la terre fût détachée du soleil et que la

---

[1]) Matth., 10, 29-31.

vie existât, un esprit absolu aurait déjà pu remarquer dans la réalité cet événement insignifiant. Le déroulement des faits n'apporte rien qui, virtuellement, n'ait pas existé en puissance. Voilà une conséquence nécessaire de l'idée de l'univers.

Entre le point de vue de la science et celui de la religion il y a une différence très accentuée. La religion affirme que Dieu prend une décision directe et individuelle, la science ne permet pas à Dieu d'agir contre l'univers. Même s'il en est le créateur, il a dû lui donner un jour l'autonomie. A partir de ce moment tout se déroule avec nécessité. Pour la pensée scientifique, la toute-puissance de Dieu semble limitée.

Mais cette solution est absolument contraire à la religion qui ne peut admettre un seul événement dont Dieu ne soit la cause *directe et immédiate et, au surplus, la cause unique.* C'est-à-dire que la religion ne semble pas consentir à l'enchaînement mutuel des données. Notre problème paraît être ainsi une partie d'un problème plus vaste, celui qui existe entre la liberté et le déterminisme moderne.

Cependant cette dernière question a un aspect un peu différent de la nôtre. L'homme libre est *à côté* de la réalité déterminée. Mais pour ce qui concerne le Dieu de la religion, il ne peut pas être à côté du monde. S'il l'était, le monde resterait de ce fait, en partie du moins, indépendant de lui. Si l'on veut classer notre problème sous la question plus générale de la liberté et au déterminisme on doit tenir compte de cette nuance.

* * *

La différence entre le point de vue de la religion et celui de la science, comme nous les comprenons, n'a pas échappé à certains penseurs qui se sont occupés de philosophie religieuse. Ils reconnaissent qu'on ne doit pas sauver

la religion aux dépens de la science. Ils ont cru résoudre le problème en faisant des lois de la nature des manifestations directes de la volonté de Dieu. Ainsi d'après Auguste Sabatier les lois naturelles ont une entière souveraineté, mais cela n'empêche pas l'homme religieux d'y découvrir l'action de Dieu. « Les lois de la nature qui nous sont apparues..... dans leur constance souveraine, deviennent immédiatement pour la piété l'expression de la volonté de Dieu...[1])

Cette opinion établit un lien des plus étroits entre Dieu et la réalité. Il est vrai que Sabatier ne parle que des lois de la nature. La nature est, pour lui, le seul domaine où règne le déterminisme. A côté d'elle il y a la vie morale qui est caractérisée par la liberté. Toutefois l'idée de loi n'est pas une barrière qui empêche l'action directe de Dieu sur le monde[2]).

Du principe de Sabatier une conséquence résulte que l'illustre théologien n'a pas tirée. Si les lois de la nature sont l'expression de la volonté divine, le déterminisme est une des formes sous laquelle se montre à nous le dieu suprême. Force nous est alors d'admettre que nous faisons de la théologie en étudiant la science naturelle. En d'autres termes, la nature n'est pas « le formidable écran qui s'est élevé entre Dieu et nous et qui fait mourir l'espérance dans nos cœurs et la prière sur nos lèvres », ainsi que dit encore Sabatier à une autre page du même livre[3]). Plus l'étude de la nature avance, plus nous nous approchons de la connaissance de Dieu. L'action du monde qui prépare à chacun son destin devient pour l'homme religieux l'action de Dieu,

---

[1]) Esquisse d'une Philosophie de la Religion, Paris, 1897, p. 88.

[2]) Cette conception de Sabatier n'est pas originale. Elle a été introduite dans la théologie moderne par Schleiermacher. Voir sa « Foi chrétienne » (2e éd.), § 46.

[3]) p. 195.

et l'antique « amor fati » dont Nietzsche a renouvelé parmi nous la prédication n'est pas seulement le dernier mot de la sagesse, mais aussi un acte de la plus profonde piété. Faisant nous-mêmes partie de la nature, nous avons, de ce fait même un rapport avec Dieu, rapport qui pour être dans la plupart des cas inconscient, n'en est pas moins réel

Dans la solution que Sabatier propose nous voyons, en effet, le germe d'une théorie qui pourra réunir la conception religieuse et la conception scientifique.

Traduisons le problème dans la terminologie que nous avons adoptée. Il prend alors cette forme: Chaque idée faisant partie de la réalité demande à se compléter, d'une certaine manière, d'une idée différente. A cette affirmation, la religion en ajoute une seconde: Chaque idée demande à se compléter de l'idée d'une puissance personnelle dont elle dépend. Voilà notre problème exprimé sous une forme précise.

S'il y a entre les idées une liaison réciproque de façon que l'une commande l'autre, *cette liaison exclut toute autre dépendance.* Par l'enchaînement général dont elle fait partie, chacune des idées est *nettement* et *complètement déterminée.* Il appartient à la science d'étudier cet enchaînement. Elle nous montre ainsi les « lois » de la réalité et nous explique comment un fait « sort » de l'autre. En dehors des liaisons ainsi établies, il n'en y a pas d'autres possibles.

* * *

Si tel était le dernier mot de la pensée scientifique, il n'y aurait jamais la paix entre la science et la religion! L'expédient de Sabatier ne servirait à rien. Mais il est un point que nous n'avons pas encore suffisamment relevé. C'est que la liaison rigoureuse n'établit pas, en réalité, un lien entre deux idées différentes, mais elle lie chacune de ces idées *à la totalité de l'univers.* Dans l'exemple de César

qui traversa le Rubicon, il y a bien deux idées qui se commandent mutuellement, mais elles ne se commandent que parce que *l'univers est présent dans chacune d'elles.* En effet, vers l'arrière et vers l'avant, elles se trouvent dans un enchaînement, elles font partie d'une totalité.

Prenons une image. La surface de l'océan est creusée par d'innombrables vagues. Le mouvement d'une vague est la suite naturelle du mouvement de la vague voisine. Mais elles n'agiraient pas l'une sur l'autre si elles n'étaient pas les enfants de la même mer. C'est l'action de la mer qui les a formées à l'origine. Ainsi l'univers est la totalité de tout ce qui existe. C'est son activité et son être qui se reflète dans les changements des plus petites parties. Et chacune de ses parties est dans une même dépendance vis-à-vis du grand tout.

Si, par des moyens miraculeux, une portion de la réalité pouvait se procurer la moindre liberté, l'ordre de tout l'univers en serait troublé. Le plus faible d'entre nous, s'il était placé hors de l'univers, par un simple mouvement de son doigt pourrait faire sortir l'univers de ses pôles. L'action exercée sur un grain de sable pourrait produire le même effet.

* * *

Disons entre parenthèse qu'en soutenant l'idée de l'univers, nous rejettons le mécanisme dans toutes ses formes. Le mécanisme est une hypothèse ajustée au seul monde « sensible ». Or, celui-ci n'est qu'une partie de l'univers. Par conséquent, si le mécanisme était plus qu'une hypothèse, on devrait admettre que le monde sensible a une existence indépendante du reste de la réalité. Voilà la raison la plus profonde pour laquelle beaucoup de penseurs qui soutiennent le mécanisme dans le domaine de la « nature » aboutissent, comme nous l'avons vu chez Ritschl et Bou-

troux, à une conception pluraliste de l'univers, s'ils ne tombent pas, comme Le Dantec, dans le matérialisme. Car il n'y a alors pas d'autre alternatif; ou bien on identifie l'univers avec le monde « sensible », ou bien on enseigne une idée pluraliste de l'univers. Si l'on veut, par contre, comprendre dans la notion de l'univers les données spirituelles — qui sont aussi réelles que les solides — on ne saurait appliquer à l'univers tout entier les conditions qui régissent la partie « matérielle » de la réalité. Par conséquent l'idée du mécanisme est contraire à l'idée de l'univers.

* * *

Nous entrevoyons maintenant mieux comment la philosophie religieuse pourra déterminer le rapport entre la religion et la réalité.

Si la religion affirme que chaque événement dépend directement de Dieu, il n'y a qu'une seule possibilité: c'est *d'établir un rapport des plus étroits entre Dieu et l'univers*, la pensée scientifique n'admettant pas d'autre action sur les différentes parties de la réalité que celle de l'univers. *La notion suprême de la science et de la religion doivent coïncider!*

Si l'on veut éviter cette conséquence — tout en maintenant la religion — il faut contester la vérité de la science, soit à l'exemple de certains penseurs kantiens, soit à l'exemple du Pragmatisme. Alors la notion de l'univers n'existe pas, et on est libre d'élaborer la pensée religieuse comme on veut.

Nous ne voyons pas d'autre solution possible que de faire coïncider Dieu et l'univers. Cette conception n'est ni du Matérialisme ni du Panthéisme. Le Matérialisme ne connaît que le monde sensible; il supprime donc une partie considérable de la réalité; le Panthéisme nie le caractère per-

sonnel de l'univers, il prétend donc connaître un fait que la pensée ne connaîtra qu'à la fin de son évolution.

La situation est donc la suivante: D'une part la pensée scientifique doit se déclarer incapable de prononcer le dernier mot relatif à la réalité. Elle ne sait encore rien des surprises que les recherches de l'avenir lui réserveront. La science n'est pas arrivée à la perfection. D'autre part, la religion prétend connaître un être personnel tout puissant. Elle est arrivée à ce résultat sur un chemin non scientifique et revendique une connaissance particulière. Elle n'a pas non plus réalisé toutes les possibilités, mais la notion de son Dieu ne lui paraît pas moins certaine qu'à la science celle de l'univers.

Parlant du rapport de la religion et de la science, nous ne devons pas oublier l'état imparfait dans lequel se trouve chacune d'elles. Si l'idée de l'univers et l'idée de Dieu sont exactes toutes les deux, il faut conclure *qu'à la fin de l'évolution* science et religion se rencontreront. *La science parfaite et la religion parfaite ne seront plus en lutte.*

Mais la solution définitive n'est pas possible avant ce terme lointain. Jusque-là nous nous trouvons dans une situation très complexe.

* * *

C'est la religion qui doit retenir encore notre attention. Elle est caractérisée par le fait qu'elle dépasse les phénomènes. Elle y ajoute la notion d'un dieu personnel, transcendant vis-à-vis de l'objet qui l'évoque. Cette loi de la vie religieuse résistera toujours à la coïncidence de Dieu et de l'univers que nous demandons. Et cette loi est un fait aussi bien que tout autre; il faut la respecter. Mais si nous y regardons de plus près, cette loi n'est pas tellement contraire à notre théorie, car l'univers lui aussi, par rapport à chacune de ses parties, est transcendant. Lui aussi dé-

passe chaque phénomène. En tant que totalité, il est en même temps essentiellement différent de tout objet particulier.

Cependant toutes ces réflexions n'empêcheront pas le sentiment religieux de montrer une certaine inquiétude vis-à-vis d'une pareille théorie. Sa tendance de déborder la réalité ne lui permet pas d'admettre qu'on puisse prétendre la coïncidence de Dieu avec une « donnée » quelconque.

Dès lors le sentiment religieux devra, dans une civilisation dominée par la pensée scientifique, essayer de rapprocher le plus possible Dieu et l'univers.

Cela peut se faire de deux façons. Premièrement le sentiment religieux *s'attache à l'univers*, c'est-à-dire, l'univers devient « objet excitatif » de la religion. Ce fut le cas de Spinoza. Mais alors il ne faut pas répéter l'erreur de ce philosophe. Outre que Spinoza n'a pas remarqué la différence entre la « nature » et l'univers, il lui a échappé le trait essentiel du sentiment religieux d'affirmer la nature personnelle de Dieu. Secondement, le sentiment religieux reste dans les traditions d'une des grandes religions historiques, p. ex. du Christianisme. Alors *le dieu de cette religion doit se combiner avec la notion de l'univers.* Dans la théologie chrétienne cette nécessité conduira à l'accentuation plus forte du rôle cosmique de Dieu. La religion chrétienne d'ailleurs est particulièrement bien préparée pour cette opération. Le Christianisme est la religion dans laquelle le Christ a éveillé et éveille encore le sentiment religieux. C'est lui qui est « l'objet excitatif » de la piété. Suivant la loi que nous avons montrée plus haut, le dieu des chrétiens doit être le Dieu-Christ. Le dogme de la divinité du Christ exprime cette nécessité. Or, dès les débuts de l'évolution chrétienne, les adhérents de cette foi ont attribué au Christ une importance cosmique. Ensuite le mouvement mystique

— dont le trait caractéristique consiste à détacher la religion de son objet excitatif et à lui prendre ainsi son caractère historique — a depuis longtemps dissocié le Christ-Dieu du Jésus historique et l'a élevé dans une transcendance exclusive. Enfin la notion de l'univers a produit une forte impression sur plusieurs grands théologiens du Protestantisme des temps modernes. En outre, par sa critique historique, la théologie actuelle a fait une œuvre parallèle à la mystique en sécularisant, pour ainsi dire, l'histoire sainte de la religion chrétienne. Elle a contribué de sa façon à éliminer l'objet excitatif. Se combinant alors avec les motifs de la mystique, elle a préparé un mouvement religieux-scientifique qui donnera son plein effet peut-être seulement dans plusieurs centaines d'années.

Mais si nous soulignons la tendance de chaque religion à séparer Dieu de toute réalité, il n'en faut nullement oublier l'autre tendance qui contrebalance puissamment la première. Non seulement la pensée, mais aussi la religion nous oblige de faire coïncider Dieu et l'univers.

En effet, la religion considère le Dieu et l'objet qui en évoque l'idée *à la fois comme différents et comme coïncidants.* Dans les moments les plus intenses de l'expérience religieuse, le croyant qui se sent entièrement possédé de la puissance divine *ne distingue plus nettement entre l'être transcendant et ce qui le lui révèle.* Le primitif se prosterne ainsi devant la source, l'arbre, etc., le chrétien devant Jésus. En d'autres termes, *l'objet excitatif participe à la nature transcendante de l'être divin.* Le dieu ne devient pas un arbre, mais l'arbre devient un dieu. Ce sont toujours les dieux qui sont adorés, mais les dieux sont liés à des objets auxquels ils doivent, pour ainsi dire, leur vie! Car c'est une loi de la religion que les dieux ont besoin de médiateurs pour entrer en rapports avec les hommes et que

les hommes à leur tour ne communient avec les dieux que par ces médiateurs.

Certes, les divinités finissent par se spiritualiser, et cela pourrait donner l'impression qu'elles peuvent se passer désormais de tout substratum. Mais cette impression serait fausse. La religion reste soumise aux mêmes nécessités, seulement ce ne sont plus des objets *matériels*, ce sont des *phénomènes de la vie spirituelle* sur lesquels elle s'appuie.

La religion elle-même demande donc de rapprocher Dieu de la réalité. C'est tout naturellement le cas quand l'univers devient, comme chez Spinoza, l'objet excitatif. Mais le rapprochement devient aussi nécessaire pour toute religion historique qui aspire à se transformer en religion moderne. Aucune de ces religions historiques n'a été éveillée par l'impression puissante de l'univers. Mais aucune d'elles ne pourra se maintenir sans faire entrer la notion de l'univers dans son domaine. Elles seront obligées d'arracher cette notion à la sécularisation complète dont la menace la pensée moderne. L'univers doit être pénétré *dans chacune de ses parties* de la présence divine. Dieu ne sera donc pas qu'un être transcendant; *il sera immanent à l'univers*. En d'autres termes, une religion historique devra comprendre les motifs de la piété qui s'attache exclusivement à l'univers comme celle d'un Spinoza.

* * *

Pour la théologie chrétienne se pose ainsi un problème d'une extrême gravité. Est-ce que le « Dieu de Jésus-Christ » saura se confondre ainsi avec l'univers? Ce problème, s'il est soluble — ce que nous croyons — n'est évidemment résolu que par la piété pratique de ceux qui sont à la fois des chrétiens et des hommes pensants. A l'heure actuelle la grande masse des chrétiens ne sent pas l'importance angoissante de cette question. C'est une des causes

essentielles — non pas la seule — de la crise du Christianisme.

Si le Christianisme est bien préparé pour comprendre la nécessité de placer le Dieu-Christ au centre de l'univers — dans une certaine façon il l'a toujours fait — il ne l'est pas du tout pour faire participer l'univers à la dignité divine. Les quelques paroles de la Ste-Ecriture qui pourraient favoriser cette conception ne correspondent pas au sentiment chrétien commun. Celui-ci est si éloigné d'une pareille attitude qu'on lance à ceux qui tâchent de la réaliser le reproche du panthéisme.

La question apparaît encore plus grave et plus difficile si l'on pense que le Dieu prend toujours les traits de la réalité avec laquelle il se lie. Celui qui habite dans la source est comme la source elle-même une puissance bienfaisante; celui qui se manifeste dans le tonnerre est un être plutôt terrible. Le Dieu des chrétiens est plein de bonté, comme l'était Jésus, son « fils ». Le Dieu-Univers portera naturellement les traits de l'ordre inchangeable qui régit la réalité. Et pour la piété chrétienne se pose le problème *d'unir ce caractère à la bonté absolue de son Dieu.* Ici la difficulté semble vraiment gigantesque. Les essais que l'on a tentés de résoudre le problème de la « théodicée » ont toujours échoué. Il n'y a que relativement peu de cas où des personnalités religieuses, dans un élan magnifique de l'âme, ont surmonté l'obstacle effroyable.

Au reste, si la pensée voulait trouver une issue à la situation *la piété l'en empêcherait!* Et ici la difficulté de la situation devient encore plus manifeste.

C'est que le sentiment religieux demande à la fois la transcendance et l'immanence de Dieu. Il n'y a pas de religion qui ne montre cette particularité. Dans le Christianisme, par ex., Dieu est différent du Christ et ne l'est pas.

Toute piété est ainsi, logiquement parlant, dans une oscillation, telle une boussole qui ne sait trouver la direction définitive. Pourtant le sentiment religieux ne montre aucune inquiétude. Disons donc plutôt que ce n'est pas la piété elle-même, c'est la pensée religieuse qui n'arrive pas à se fixer. La religion, *en tant que sentiment*, est le repos de l'âme; elle ne cherche plus, elle a trouvé; la religion, *en tant que connaissance*, est sans solution satisfaisante et en plein mouvement.

* * *

Cela nous montre un dernier aspect de notre problème. La religion n'est pas encore en possession d'une *pensée adéquate*. La conscience religieuse n'est pas encore sortie de l'état confus, autrement dit, elle n'est pas parvenue à la clarté. *La religion n'est pas encore devenue connaissance.* Il se cache ainsi dans toute piété une réalité qui n'est pas nettement conçue, réalité dont on peut dire que nous la possédons ou que nous la vivons, mais que nous ne la saisissons pas intellectuellement. *Au point de vue de la connaissance, la religion est un mystère.* C'est ce caractère mystérieux qui inspire, en grande partie, le livre d'Otto dont nous avons parlé. C'est au mystère que s'attache l'élément de « tremendum » qu'il croit découvrir dans chaque religion. Et ici seulement nous pouvons dire le dernier mot au sujet de cette théorie. Dans la religion existe, en effet, le mystère et c'est le « tremendum », *mais seulement par rapport à la réalité!* Il ne l'est pas par rapport à Dieu qui est bonté. Car si la pensée religieuse n'est pas parvenue à la clarté en ce qui concerne le rapport entre Dieu et la réalité, elle possède suffisamment cette clarté pour ce qui est de Dieu lui-même. Tandis que la bonté de Dieu est une idée claire, le mystère se trouve exclusivement entre Dieu et la réalité. C'est là encore que jaillit le plus fortement le senti-

ment de la transcendance de Dieu (« das ganz andere ») ou de sa sainteté (« majestas »), sentiment qui produit en l'homme le frisson, le « tremere ». Mais nous voyons maintenant plus clairement que tout cela doit se passer dans une région inférieure de la vie religieuse. Dès que celle-ci s'est détachée de la réalité pour s'unir exclusivement à Dieu, la réalité avec tous ses mystères disparaît et le croyant ne connaît qu'un seul sentiment, celui de la paix.

* * *

La religion acquiert ainsi une importance suprême pour la détermination du concept de la réalité. Elle nous en indique une profondeur que nous ne connaissons pas encore et que nous ne possédons qu'en état de sentiment. En constatant que la réalité est entourée de mystère nous avons déterminé l'endroit où il faut chercher Dieu. C'est là que s'élance le sentiment religieux pour y rencontrer celui qui lui est tout.

Mais il ne faut pas oublier que c'est le mystère *de la réalité* dont il est question. L'impossibilité d'établir des règnes sans contact les uns avec les autres se montre une fois de plus. Cela revient à dire que si la religion pouvait aboutir à des pensées tout à fait claires, elle nous ferait connaître les profondeurs de la réalité. La théologie serait alors la science suprême qui tiendrait la clef de l'univers. Pour le moment cette situation idéale est loin d'être donnée. Nous marchons à tâtons. Mais nous savons que sur de différentes routes la science et la religion poursuivent le même but, et elles se rejoindront un jour.

Religion et science sont des mouvements de la pensée qui aspire à la clarté. Des sentiments confus, montant du domaine du subconscient, sont à leur base. Transformer ces sentiments en des idées claires, voilà le devoir. C'est ainsi que la pensée a créé déjà la notion de l'univers et que

la religion a obtenu l'idée d'un dieu personnel et bon. La science a, comme nous avons dit, dessiné les contours d'une figure, sans y mettre la physionomie; est-il permis de dire que la religion a dessiné une physionomie, mais n'a pas encore trouvé les contours? Un jour ne viendra-t-il pas où ces deux tendances se compléteront et se confondront dans un seul mouvement de la pensée?

CONCLUSION

Le problème dont nous avons exposé quelques aspects a été un peu négligé dans la pensée religieuse contemporaine. La dogmatique, en tant qu'elle s'en est occupée, s'en tient presque exclusivement à l'idée biblique de la création; des exceptions aussi brillantes que le grand Schleiermacher sont rares. La Philosophie de la Religion ne comprend pas non plus toujours l'importance de la question et arrive trop vite à des résultats. Elle adopte l'idée moderne de la science, mais elle en tire trop facilement des conséquences négatives à l'égard de la religion.

Nous n'avons fait ni l'un ni l'autre. Nous aimerions donner satisfaction à la fois à la science et à la religion. Ce n'est pas seulement parce que nous ne pouvons abandonner aucune d'elles, étant trop attachés à toutes les deux. Ce serait là une raison personnelle sans valeur dans une discussion objective. Mais nous croyons qu'il s'agit d'une question d'une importance décisive pour la civilisation à laquelle nous appartenons. Celle-ci serait appauvrie d'une façon effroyable si la vie spirituelle était réduite à la seule vérité que puisse fournir la science actuelle. La science, malgré ses succès étonnants, ne peut prétendre posséder les vérités essentielles. Elle est fragmentaire. C'est là son avantage, car elle peut évoluer, mais c'est aussi sa destinée tragique, car elle est plus impuissante qu'on ne croit. Or, l'âme humaine qui voudrait se nourrir de la réalité entière

dont elle n'est qu'une partie, sent confusément, comme le bruit d'une mer immense, tout ce qui est encore caché à la pensée scientifique. Etant incapable de saisir cet inconnu intellectuellement, elle se donne à lui dans un élan mystique et elle se pénètre de sa puissance. Ainsi elle entre dans son véritable foyer.

Dira-t-on que le sentiment avec lequel l'enfant cherche sa mère est un sentiment trompeur? Il ne l'est pas, il devance la connaissance claire. L'humanité ne vit pas que des vérités exactes que lui a procurées jusqu'ici la recherche des savants, elle a besoin d'intuitions qui lui montrent le but de son long pèlerinage. Un jour la science justifiera ces intuitions. Laissons donc aux hommes l'aspiration que Dieu, plein de miséricorde, a mise dans leurs cœurs.

Vu et permis d'imprimer:

Strasbourg, le 12 mai 1922.

Le Recteur d'Académie, Directeur général de l'Instruction publique et des Beaux-Arts

Charléty.

Vu:

Le Doyen, président de la soutenance

Eug. Ehrhardt.